IMERSO EM PENSAMENTOS

Os prazeres secretos
da vida intelectual

ZENA HITZ

Prefácio
Ronald Robson

KÍRION

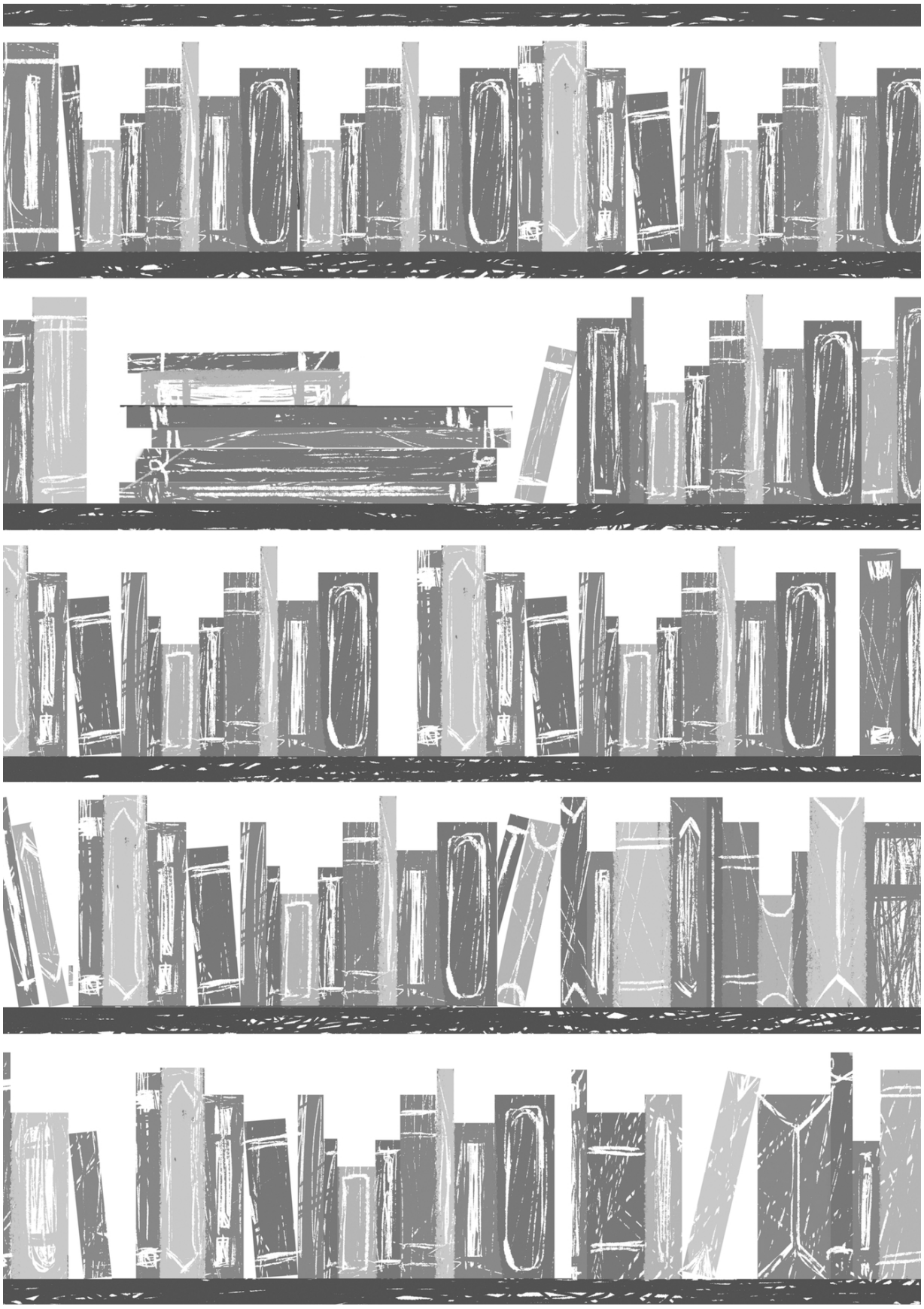
IMERSO EM PENSAMENTOS

Os prazeres secretos
da vida intelectual

ZENA HITZ

Prefácio
Ronald Robson

KÍRION



Imerso em pensamentos

Os prazeres secretos da vida intelectual

Zena Hitz

Tradução
Claucio André

Prefácio
Ronald Robson

KÍRION

Imerso em pensamentos:
os prazeres secretos da vida intelectual
Zena Hitz
1ª edição — abril de 2024 — CEDET
Título original:
Lost in thought:
The hidden pleasures of an intellectual life
Copyright © 2020 by Princeton University Press

Editor:
Felipe Denardi

Tradução:
Claucio André

Prefácio:
Ronald Robson

Revisão:
Telma Regina Matheus

Preparação de texto:
Mariana Souto Figueiredo

Capa:
Laura Barreto

Diagramação:
Virgínia Morais

Revisão de prova:
Tomaz Lemos do Amaral
Natalia Ruggiero

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Armando Strazzacappa, 490
CEP: 13087-605 — Campinas, SP
Telefone: (19) 3249-0580
E-mail: livros@cedet.com.br

CEDET LLC is licensee for publishing and sale of the electronic edition of this book

CEDET LLC

1808 REGAL RIVER CIR - OCOEE - FLORIDA - 34761

Phone Number: (407) 745-1558

e-mail: cedetusa@cedet.com.br

Conselho editorial:
Adelice Godoy

César Kyn d'Ávila
Silvio Grimaldo de Camargo

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Hitz, Zena.
Imerso em pensamentos: os prazeres secretos da vida intelectual / Zena Hitz;
tradução de Claucio André; prefácio de Ronald Robson – Campinas, SP: Kírion, 2024.
Título original:
Lost in thought:
The hidden pleasures of an intellectual life

ISBN: 978-85-94090-46-1

1. Educação 2. Aconselhamento pessoal
I. Título II. Autor

CDD — 370 / 371-46

INDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Educação – 370
2. Aconselhamento pessoal – 371-46

Reservados todos os direitos desta obra.
Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

Sumário

Prefácio à edição brasileira: Quando algo faz sentido

Imerso em pensamentos

prefácio: Como lavar a louça me fez lembrar de minha vida intelectual

introdução: Aprender, curtir, ser feliz

capítulo 1: Um refúgio do mundo

capítulo 2: Achados e perdidos — um aprendizado

capítulo 3: Os usos da inutilidade

epílogo: O intelectual do dia a dia

Agradecimentos

Notas de Rodapé

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA: Quando algo faz sentido

Jacques Hadamard inicia seu estudo do processo criativo em matemática observando que inventar e descobrir são, nessa área, atividades indistinguíveis. Quando — ele exemplifica — Benjamin Franklin nota que os raios podem ser canalizados até estruturas metálicas, simultane*amente d*escobre sua natureza de descarga elét*rica e* inventa o para-raios. Essa observação esclarece um aspecto rotineiro da prática do cientista e em especial do matemático, mas, apercebe-se Hadamard, também de algumas outras esferas de atividade. Eu diria mais: diria que se aplica a todas as esferas da ação humana. E complementaria dizendo mais ainda: que isso reflete não só uma ambiguidade prática, mas um efetivo aspecto da realidade. O real pede pa*ra ser des*coberto — nós *apenas inv*entamos meios de efetivar a descoberta.

Este livro de Zena Hitz manifesta com a maior clareza a alegria do ato criativo, a feliz obsessão por inventar meios de vida e de pensamento que conduzam àquele momento de descoberta ou, idealmente, à própria vida em geral sentida como um fluxo incessante de descobertas. Se apenas levados pelo rio da vida, seremos seixo morto em seu vau. Se levantados contra a correnteza e empenhados em quebrar a opacidade e falta de significado dos elementos rotineiros mais massacrantes, seremos não necessariamente felizes, mas sem dúvida elemento de contradição, de quebra de expectativas já maçantes, de tão repetitivas e tão atendidas, e afirmaremos o princípio de uma vivência mais luminosa.

Michael Polanyi considerava especialmente problemática e valiosa a experiência de encontrar um... problema. Pois, perguntava-se ele, como saber que determinado elemento é de fato digno de atenção e do investimento de energia, tempo e paciência — que é mesmo um

problema? Professora universitária de filosofia, a autora mostra ter localizado em sua carreira acadêmica um autêntico problema: a transformação de todo o mundo da cultura, de toda a rede de significados que lançamos ao universo para apreendê-lo e melhor fruí-lo, em um seixo morto atirado ao salobro e pardo do rio das Humanidades. As ideias e as obras passam a servir ao funcionamento institucional de certos meios e ao controle do acesso a determinados espaços; sua relação com o *sentido* da existência se torna recordação distante, talvez tema para trabalho de fim de semestre a ser esquecido com a mesma ligeireza com que foi escrito.

Daí a constatação:

> nós, profissionais acadêmicos, perdemos contato com as origens da atividade intelectual humana básica. Logo, perdemos a capacidade de justificar e explicar para os concidadãos ou filantropos — e até para nós mesmos — por que nossas instituições de ensino são importantes.

Perdemos a capacidade, assim, de sermos inventivos o suficiente para efetuar descobertas que nos justifiquem e nos permitam sentir, ainda que só por um instante, que *algo* faz sentido.

Por outro lado, e muito felizmente, o que Hitz encontrou ao recuperar as suas experiências de juventude, de descoberta animada de personagens, ideias e memórias através de livros e da educação que lhe deram seus pais, coincidiu em alguma medida com aquilo que encontrou ao dedicar-se ao serviço voluntário e ao ingressar em uma comunidade católica, afastando-se por alguns anos da docência acadêmica: uma vivência mais natural da vida, o sentimento de ser capaz de permanecer de pé frente à correnteza, não porque seja preciso fazê-lo para alcançar certo *status*, progressão de carreira e incremento salarial, mas porque é preciso viver enquanto se está vivo. "Compreendi que não poderia viver uma vida intelectual e amar o próximo como *hobby*. Eu não tinha compreendido a ordem das coisas", confessa-nos Hitz. "Eu deveria amar o próximo e encontrar um modo de vida intelectual que expressasse esse amor. Para isso, eu tinha que colocar acima de tudo a forma de amor que assume o apático nome de *caridade*".

* * *

Às vezes alguém se lembra de dizer que o estudo deve ser parte do movimento geral de autoconhecimento do indivíduo; que o estudo não deve ser um pinguim que se coloca em cima da geladeira da vida. É verdade, mas quantos de nós realmente estamos cientes da profundidade desse fato e dos compromissos a que nos obriga? Tudo aquilo que entra no campo do conhecimento corre o risco de cair no campo da rotina, e tudo aquilo que é rotineiro é vizinho do invisível. O tempo atua como uma inércia que preserva o saber, nesse nicho escuro (uma parte morna e desinteressante de nós mesmos), de qualquer possibilidade de reavivar-se. Passamos a frequentar o saber como quem frequenta uma repartição pública, um diretório acadêmico, uma praça de alimenta*ção de shopping* center. O saber era saber de que mesmo?

A autora não simplifica. "Enxergamos nosso propósito apenas quando os desejos ilusórios se dissolvem em face de uma real escolha", diz. É bonito de dizer, mas difícil de viver. As dificuldades da vida e os vícios são caminho de perdição, mas às vezes são também caminho acidentado, sacolejante e, por isso, capaz de sacudir a modorra do indivíduo massacrado por uma rotina e levá-lo a ver com maior clareza sua situação penosa e suas rotas de fuga.

Diz Hitz, pois bem, que "fracassar é talvez o melhor caminho para a interioridade". Parece uma afirmação dramática demais — quem dera fosse mesmo. Einstein num sufocante escritório de seguros (foi esse também o destino de Kafka), ou o matemático André Weil cheio de júbilo na prisão, a produzir como nunca, nos mostram que toda a escala de infortúnios é compatível com a grandeza de espírito. Geralmente nos consideramos aptos a grandes gestos de heroísmo em situações graves (e realmente o somos); mas geralmente não aguentamos a pequenez da vida mediana, intranscendente, sem brilho. O gênio, seja como for, não precisa de cadeia; às vezes um simples escritório basta, às vezes uma modesta mesa de jantar. Todos nós experimentamos fracassos, uns menores, uns maiores, talvez não necessariamente trágicos. Mas a atenção a esses fatos que nos

condicionam e determinam parte do que somos pode alimentar a seiva da criação, isto é, a invenção irmã da descoberta.

Além das vicissitudes inerentes à vida e dos possíveis vícios, pesa ainda o fato de que as mais altas aspirações humanas podem acabar agrilhoadas pela mais flagrante das fraquezas humanas: aquela pela qual uma qualidade objetiva pode se tornar um mal subjetivo. Refiro-me à vaidade, em casos extremos, ou tão só ao amor-próprio, que todos partilhamos e por meio do qual a verdade é posta a trabalhar pela ilusão que temos acerca de nós mesmos.

No segundo capítulo, Zena Hitz observa: "Mesmo no amor por aprender parece haver um desejo de superioridade, um desejo de pertencer a uma elite exclusiva". No capítulo seguinte voltará ao tema: "Algo em nós ama o espetáculo de nossa própria ação e reduz nossas melhores motivações a uma fantasia narcisista".

Todos nós conhecemos o esquerdista que quer se adornar socialmente com as causas sociais que defende. Nos últimos anos, passamos a conhecer também o conservador que quer se adornar socialmente com as causas espirituais que defende. É bom querer ser bom, estar atento à verdade, ceder a ela mesmo sob os protestos mais veementes de nosso ego. Mas até isso somos capazes de transformar em troféu a ser exibido num livro, numa palestra ou numa postagem de rede social. O "amor-próprio derrota fácil o autossacrifício", diz Hitz ao comentar o filme *Contrastes humanos* (1941), de Preston Sturges.

* * *

Zena Hitz nos convida a acompanhá-la em um relato autobiográfico no Prólogo, o que serve de pano de fundo à sua tentativa de caracterizar a nobreza intrínseca da vida do espírito. O sucesso de sua empreitada aí, por mais difícil que seja expressar em que consiste a dignidade da vida intelectual, dependeu da feliz escolha de exemplos que tomou à vida, ao cinema e à literatura: consegue por isso dar carne e osso à imagem de uma conduta humana que se regozija na criação e na contemplação. No segundo capítulo se dedica a mostrar as

oposições e conflitos internos a essa conduta, em especial a tendência de transformar o desejo de conhecer em camuflada ambição social (sua análise dos romances da tetralogia napolitana, de Elena Ferrante, é bastante oportuna). Por fim, no terceiro e último capítulo analisa as tentações políticas que assombram os intelectuais. Sua posição a respeito é simples: "Se não deixarmos a inteligência sossegar em sua esplêndida inutilidade, ela nunca dará seus frutos práticos".

Ora, muitas vezes implodimos essa esplêndida inutilidade com o explosivo de nossos melhores sentimentos e melhores intenções. Diante da anomia social, pregamos a hierarquia; diante do vale-tudo intelectual e da degradação da vida universitária, pregamos a família e fazemos guerra às instituições. E, assim, "movidos por ansiedade em relação à cultura hostil ou por conflitos internos, cada um se fecha em seu próprio viés e se inclina a promover de forma mais rígida seus ensinamentos parciais". Fatalmente desse modo reduzimos "a investigação séria e o desenvolvimento intelectual à catequese e à evangelização tópica". Nesse caso podemos falar de utilitarismo, pois utilitarismo significa, bem pensadas as coisas, nada mais que buscar numa coisa uma finalidade que lhe é estranha.

Que isso venha sobretudo da parte de cristãos é coisa que deveria nos espantar. A universalidade que está na origem e no destino de toda investigação humana deveria já servir de advertência contra quaisquer enviesamentos utilitaristas (ainda que se trate de utilidade *post-mortem*). Zena Hitz é inspiradora em sua reprimenda: "Temos que nos lembrar de que a fé cristã tem alguns princípios básicos e oferece a perspectiva de um crescimento livre, amplo e indefinido na compreensão e na santidade. O ensinamento cristão não é um lago artificial que pode ser represado, e sim uma fonte inesgotável".

* * *

O retrato que Zena Hitz faz de nossas universidades e das expectativas gerais hoje nutridas em relação aos intelectuais, seja da parte de instâncias públicas seja da parte do cidadão comum, é bastante desagradável, desconfortável, mas o pior de tudo não é isso. O pior de tudo é que o tipo intelectual que materializa essas expectativas é uma

pessoa que você não chamaria para tomar um café, pois ele poderia começar a discursar na sua frente sobre qualquer coisa que expressasse, no fim das contas, o desagrado dele *pelo sta*tus quo e o quanto está excelsamente acima daquilo que critica.

Alguém acreditará que o problema está na unilateralidade; que está no fato de o intelectual progressista ser unilateralmente progressista e no fato de o conservador ser unilateralmente conservador; e que, com um pouco de exposição de um e outro a novas perspectivas e percepções, talvez começassem a se entender e deixassem de fazer suas poses usuais de superioridade um diante do outro. Esta, digo eu — não a autora —, é a superstição democrática da educação, que fez e ainda fará muito mal à educação. Trata-se da crença de que a finalidade do saber é tornar a pessoa capaz de transitar pelos mais variados debates públicos e firmar sua posição com autonomia. É essa a forma mais insidiosa de implodir aquela esplêndida inutilidade. Nela, contudo, Hitz não incorre. Não só não incorre como ainda nos diz: "promover diversidade de pontos de vista é quase tão superficial e artificial quanto as doutrinações que se pretende substituir. Quando debatemos um certo assunto, criamos argumentos ainda mais eficazes em defesa daquilo em que já acreditamos".

Essas palavras inspiram a coragem de ver que, na base de qualquer debate, deve haver algo mais essencial; que, na base de qualquer leitura crítica do mundo atual, deve haver algo de um propósito atemporal. É certo que precisamos compreender como aquele tipo de intelectual utilitarista (aquele que não resiste, por exemplo, aos afagos que a rendição à política lhe traz) se tornou possível, mas de antemão sabendo que o trabalho crítico tem apenas lugar acessório. Precisamos ter clareza histórica acerca de como chegamos aonde chegamos, sim; precisamos discernir o que há de certo e o que há de errado no modo como hoje ensinamos e nos comportamos com o universo da cultura. Mas, mais do que isso, precisamos distinguir, ainda que vagamente, o *porquê* de nos importarmos com coisas como educação, ideias, cultura. "Precisamos de referências e modelos", diz Hitz. Isto é: "fantasias atraentes que nos chamem e nos coloquem em uma direção,

e nos lembrem do que já fomos, de quem ou o quê poderíamos ser. Só então o romance voltará".

Há de voltar.

* * *

Um último apontamento. Em seu prólogo, a autora nos fala do quanto as tarefas manuais lhe serviram de meio de religação à vida e de novo combustível ao intelecto: "Apesar dos antigos preconceitos contra ele, o trabalho manual deixa a cabeça ruminar e refletir de uma forma que outros trabalhos não deixam. É por isso que carpintaria, jardinagem ou faxina podem ser ocupações satisfatórias, coisa que checar listas, organizar papéis ou pensar em problemas complexos, mas triviais, não são".

Essa constatação, que não recebe maior desenvolvimento no restante do livro, merece ser meditada a fundo, tanto mais no Brasil, onde velhos hábitos coloniais, pretensamente aristocráticos, mas na verdade só mórbidos, nos fazem ver no trabalho braçal e nos ofícios manuais algo oposto às ocupações economicamente mais rentáveis e intelectualmente mais nobres, o que é um erro de consequências *imensuráveis*, e o digo com o termo apropriado: pois seria possível mensurar o quanto de nossa literatura não sofreu de falta de ar, artrite e fraqueza muscular, pois que produzida muitas vezes por homens que, cultos — vá lá —, no entanto achavam lhes caber escrever de costas para este mundo no que tem de chão duro, de esforço físico, de alegria na estafa?

Atesto, com minha própria experiência, que as mais simples atividades domésticas (inclusive no que têm de imprevisíveis: goteiras, infiltrações, reformas) e o exercício físico, se possível marcial, podem ser experiências tão enlouquecedoras quanto iluminadoras que depois irão dar sumo ao que você sente, fala, escreve. A quantidade de escritores que viveram aqui e ali de cozinhar e lavar pratos (Henry Miller, Edmund Wilson, este aliás citado pela autora; e Ezra Pound, o bom cozinheiro da família) parece oferecer um peso estatístico a essa minha experiência.

* * *

Para nós brasileiros que, dados à leitura, à escrita e à discussão de ideias, não encontramos facilmente um lugar na sociedade, para nós que nos sentimos desconfortáveis tanto nos ambientes acadêmicos usuais quanto nos novos — e não muito promissores — *meios* online de educação, para nós, enfim, que sentimos em alguma medida a mão pesada da penúria a ameaçar qualquer tentativa mais desembaraçada e li*vre d*e fazer algo no mundo da cultura, para nós este livro é precioso. O testemunho da autora não deve ser tomado como receita a ser reproduzida, mas como prova de que uma alma sincera é quase tudo de que precisamos para realizar o que nos cabe neste mundo.

— RONALD ROBSON
é escritor, autor de *Conhecimento por presença: em torno da filosofia de Olavo de Carvalho* (Vide, 2020), mantém a *newsletter* Jornal de Um Só Homem em pingback.com/ronaldrobson e o *site* ronaldrobson.com.

Imerso em pensamentos

Todos comeram e ficaram saciados (Lc 9, 17)

A meus irmãos e a nossos pais

PREFÁCIO: Como lavar a louça me fez lembrar de minha vida intelectual

כִּי-טוֹבָה חָכְמָה מִפְּנִינִים וְכָל-חֲפָצִים לֹא יִשְׁווּ-בָהּ׃

Pois a sabedoria vale mais do que as joias, e tudo que é desejável não se compara com ela!

— Provérbios 8, 11[1]

No meio do caminho de minha vida, estava eu nas florestas a leste de Ontário, vivendo em uma remota comunidade religiosa católica chamada Madonna House. Vivíamos perto de um rio que no inverno congela, forma uma superfície lisa, solta névoa ao descongelar, e congela novamente. No verão, a água fica boa para nadar e fazer passeios de barco, passando pelas espessas ervas daninhas até encontrar os cenários selvagens e vazios do vale do rio. Nosso modo de vida era rústico, tão pobre quanto isolado, por causa do voto de pobreza da comunidade. A gente dormia em dormitórios coletivos, economizava água, usava roupas doadas, e comia verduras e legumes, tanto do curto período de colheita quanto do estoque subterrâneo, ou do *que o* freezer conseguia conservar.

O trabalho variava e era assumido com obediência. Por um tempo eu fui a padeira; cuidava do inconstante fermento e do forno, e ao fim do dia eu estava coberta de massa, farinha e cinzas. Depois trabalhei no artesanato, restaurando móveis, consertando livros, organizando materiais, criando decorações para as festas. Eu brincava que estava sendo treinada para ser uma dona de casa do século XIX. Depois fui designada à biblioteca; e depois, um bom tempo na limpeza e triagem das antiguidades que eram doadas para a loja de presentes da comunidade. Também participei da limpeza cotidiana, da lavagem de louças, assim como do plantio, da capinação e da colheita de legumes. Como na maioria dessas comunidades, a gente trocava de função com

frequência para que ninguém se apegasse a um tipo de trabalho. Isso facilitou enxergar o trabalho não como autorrealização, mas como serviço: talento e interesse contavam, mas no fim eram irrelevantes. Certamente nenhum desses "empregos" nem a abordagem básica da vida era aquilo para o qual eu havia passado vinte anos me preparando. Dos dezessete anos até minha partida para o Canadá, aos trinta e oito, eu havia me dedicado integralmente a instituições de ensino superior, primeiro como estudante e depois como professora ou acadêmica de filosofia clássica.

Minha vida intelectual profissional tem raízes na minha infância. Desde a mais remota memória, eu vivi entre livros de todos os tipos. Havia pilhas deles no chão do meu quarto, e elas cobriam as paredes poeirentas da nossa casa de estilo vitoriano. Meu irmão mais velho me ensinou a ler e me contagiou com o apetite pela leitura; meus pais amavam livros, palavras e ideias e, sem terem sido preparados profissionalmente, eram amadores no melhor e original sentido. Nos anos 1970, San Francisco era um lugar estranho por muitos e famosos motivos, mas seu enfoque no ócio só fica claro para mim agora, que passamos para uma época um tanto menos ociosa. Ler e pensar por conta própria eram como passeios pelas praias pedregosas ou pelas florestas da montanha do norte da Califórnia, sem um objetivo claro, habilidades específicas ou equipamentos caros. Por padrão, atividade boa era a que a gente curtia na companhia de mais pessoas; isso incluía projetos artísticos e artesanato que ninguém jamais compraria, além de performances musicais que só tinham valor em torno da fogueira.

Era difícil engolir que alimentos naturais eram superiores aos processados — eu precisava ser ameaçada ou muito paparicada para comer alfarroba, levedura de cerveja ou tomar um chá de erva amargo. Mas não precisou de muito para eu descobrir que aprender era gostoso. Minha família adorava discutir sobre fatos aleatórios, até quando nenhum dos presentes tinha ideia do que estavam falando: recordes mundiais, contagem de mortos, o jeito certo de classificar seres vivos, a natureza de um eclipse lunar. O dicionário, a enciclopédia e o almanaque eram os pontos finais com os quais se encerravam as divergências. Mas as conclusões nunca bastavam. Nos

livros de referência se encontrava mais munição para mais discussões e argumentos. Nada dos conhecimentos que a gente procurava ou encontrava era útil para qualquer coisa.

Meu irmão e eu éramos obcecados por animais, especialmente criaturas marinhas. Conhecíamos todas as dezessete espécies de pinguins e os hábitos alimentares das baleias. Leões marinhos grandes e gordurentos às vezes apareciam na orla. Também recorríamos aos livros ou às visitas ao museu de ciências da região, para estudar nossos amados objetos nos esqueletos de baleias ou no tanque de golfinhos, que reproduzia sons gravados, pelo vidro espesso, ao pressionar um botão. Tínhamos uma vasta coleção de animais de pelúcia, que formaram uma comunidade política que elegeu como presidente uma pequena morsa. Criamos uma Constituição para eles, escrevemos hinos cívicos e, é claro, contamos histórias. Imaginávamos a vida dos animais como se fosse a nossa, com capacidades animais e humanas misturadas, como crianças sempre fazem.

Grandes perguntas se esgueiravam por trás de nosso mar de coisas e de nossa imaginação lúdica. O que é um ser humano? É o bastante que se veja, sinta, coma, nade, guinche? Estamos à parte da natureza ou somos parte dela? Certa vez, meu pai e eu debatemos essa questão, sentados em uma rocha à margem de um riacho de montanha, em um acampamento à sombra de sequoias. Parecia inimaginável sermos como a floresta, a água do rio ou as rochas ao nosso redor. De certa forma o ser humano está à parte, e ainda assim até mesmo uma criança sabe que chegará a hora em que a respiração esvairá e tudo cederá à gravidade, à resistência, ao apodrecimento e à fermentação, e nossa carne estará por aí na barriga dos bichos, e depois será terra, lama, pó.

Minha família não praticava o intelecto preocupada com um objetivo. Eles não consideravam isso uma preparação para a vida, mas uma forma de passar o tempo que tinha seu valor em si. Assim, eles não estranharam quando saí de casa para estudar livros antigos e questões humanas fundamentais em uma pequena faculdade de artes liberais do outro lado do país, uma escola secular sob o improvável nome

religioso de St. John's College. Meus pais não questionaram a utilidade de estudar poemas épicos ou tratados antigos sobre plantas, ou se isso ajudaria a encontrar um caminho no mundo. Não que minha escolha fosse previsível; meu irmão, por exemplo, se especializou em bioquímica; mas eu não precisei de estímulos ou garantias para estudar artes liberais. O valor de tal educação, como um caminho entre outros, para nós era simplesmente óbvio.

A primeira fase de minha vida acadêmica começou animada e com fantástico desenvolvimento. Amei a pequena faculdade à primeira vista: os salgueiros à beira da água; o inclinado gramado verde, perfeito para deitar-se no verão e deslizar os trenós no inverno; os edifícios coloniais de tijolos vermelhos que tanto me encantaram quanto me assustaram, estando eu tão acostumada a um local sem tijolos devido aos terremotos. Fiquei imediatamente à vontade nas salas de aula, muito básicas, cada uma mobiliada apenas com uma grande mesa de madeira, cadeiras de palha à moda antiga e quadros negros em volta. As aulas não tinham roteiro, e as discussões eram motivadas por questões reais que alunos e professores traziam à sala. Logo, as conversas podiam acontecer com indiferença ou sem preparo; podiam seguir firmes até causar um momento de silêncio; ou podiam explodir com a excitação de descobrir algo novo. Fiquei encantada com a honestidade do projeto: os debates dependiam dos livros, das dúvidas que surgiam, e dos seres humanos que participavam. Não tivemos explicações artificiais ou forçadas para amenizar o desconforto causado pelo trabalho mental, nenhuma boia nos foi dada para ajudar nas dificuldades e perigos da investigação e nas emoções da descoberta.

Nossos professores se encontravam à noite e estendiam as discussões nas escadarias, no pátio ou no bar. Uma palestra formal nas noites de sexta-feira era seguida por uma sessão de perguntas sem hora para acabar, e um bom assunto, com um bom papo, nos fazia passar da meia-noite e chegar ao início da manhã — o orador ficava exausto, mas os estudantes saíam incendiados. (Estas práticas noturnas continuam hoje em dia, mas eu falo no passado, quando as descobri.)

Todos presumíamos que os livros eram importantes, mas nós sabíamos tão pouco sobre a vida que nossas reflexões mais sérias devem ter soado ridículas para qualquer ouvido mais maduro. Cada livro estava ligado aos outros; o menor detalhe gramatical ou de geometria tinha todo um romantismo e significado, e seria desastroso tentar explicar com clareza. Adorávamos descobrir coisas, mas não tínhamos muita experiência nisso. Mesmo assim, para fazer nossa vontade acontecer, os professores falavam como se nossas ideias importassem, e assim nos tratavam como adultos livres, capazes de fazer escolhas significativas e chegar às nossas próprias decisões nas questões mais difíceis.

Em matemática e ciências, nossa forma de investigar era especialmente inusitada e instigante. Estudávamos o que os matemáticos e cientistas escreveram, e testávamos o que eles praticaram ou testaram. Vimos que o pensamento científico e matemático era um empenho, não um conjunto de fatos estabelecidos a serem memorizados ou uma habilidade pré-fabricada que tinha sido determinada como necessária por autoridades sem nome e sem rosto. Habilidades matemáticas e científicas, afinal de contas, são desenvolvidas como meios para certos fins, como rotas para o entendimento, soluções para problemas práticos, ou formas de contemplação, e são tão diversas quanto os tipos de jogos ou estilos de arte. Os "fatos estabelecidos" não eram nem fatos nem estabelecidos: eram versões requentadas de verdades provisórias que seriam em parte preservadas, em parte destruídas na próxima leva de teorias.

Eu desabrochei com a simplicidade e a espontaneidade da vida acadêmica: o foco na leitura e no debate, a insistência em questões humanas fundamentais, e a convicção de que o valor da atividade intelectual estava mais na busca do que na realização. Lembro-me de ter escrito um trabalho sobre *Édipo Rei* como caloura, e de ficar maravilhada com o prazer de descobrir coisas novas (para mim). Caminhei distraidamente entre o verde pálido das árvores primaveris, pensando naquilo tudo, e sabia que, de alguma forma, eu tinha encontrado um pedaço essencial da minha vida.

* * *

Após a graduação, muitos de meus colegas levaram a supostamente inútil educação em artes liberais para além da torre de marfim, e entraram nos campos da política, direito, negócios, jornalismo e iniciativas sem fins lucrativos. Fundaram escolas e escritórios de advocacia com muitos funcionários, fizeram parte de conselhos empresariais, do New York Times, de organizações não-governamentais internacionais e das altas esferas do governo dos Estados Unidos. Em outras palavras, eles descobriram que o estudo em si — isto é, o estudo sem resultados visíveis ou credenciais de alto prestígio — era enormemente útil para outros fins. Já eu acabei tendo, por sorte, algumas pausas da elite do mundo acadêmico, onde — após um começo difícil — também tive muito sucesso. Mas meu eventual sucesso foi o que por longos anos plantou as sementes de uma gradual e esmagadora desilusão com a vida acadêmica.

No começo, a pós-graduação também foi tremendamente empolgante. Aprendi os antigos ofícios que são a base dos grandes livros e seu embate com questões humanas: estudar, comentar e interpretar. Era costume que meus colegas de filosofia clássica, tanto professores quanto alunos da pós, se reunissem informalmente em grupos de leitura sempre que houvesse número suficiente. Em torno de uma mesa, com um texto clássico à nossa frente, a gente compartilhava nossos questionamentos uns com os outros e trocava ideias, e aí encontrei a honestidade intelectual e a espontaneidade dos meus tempos de graduação, ao mesmo tempo que enxergava as profundidades e os detalhes. Desenvolvi um amor pela intrincada gramática grega. Descobri a via de pesquisa na biblioteca, ainda um dos meus maiores prazeres: caçar fontes, referências e associações entre os labirintos de luz fluorescente das pilhas de livros, trombando em cantos inéditos, com a certeza de descobrir algo esclarecedor ou hilariante, ou ambos. Aprendi as delícias da ginástica mental da filosofia analítica, em que qualquer tipo de tese pode ser defendido, explorado e quase sempre refutado. Entendi que as dispersas comunidades de alunos e professores faziam parte de um grande projeto internacional e trans-histórico de preservação e transmissão de

aprendizado. Com o tempo, primeiro como estudante da pós e depois como jovem professora, aprendi que as questões humanas do iniciante são sempre os melhores pontos de partida para estudo.

Na pós-graduação também comecei um tipo diferente de treinamento, um que se liga aos estudos por invisíveis, mas poderosos fios. A partir de conversas casuais com professores e colegas de estudo aprendi a navegar pela bizantina hierarquia social que é o mundo acadêmico. Aprendi quem admirar e quem desprezar. O saber quem estava "fora" fazia alguém se sentir parte de quem estava "dentro" — mas, é claro, a crueldade e a onipresença desses julgamentos já diziam quão frágil era meu limitado sucesso. O escárnio que se fazia sobre o fracasso e a rejeição acadêmica, que eu tanto ouvi quanto falei eu mesma, gerou em mim o pavor de ser julgada como aquém por meus professores e colegas. Como muitos alunos da pós, aprendi a examinar obsessivamente o comportamento dos outros em busca de sinais de favorecimento, ou de perda dele. Assim como praticamente todos eles, estava convencida de que só eu corria o risco do fracasso, e que todo mundo estava nadando de braçada em confiança.

O medo de fracassar teve uma contraparte, é claro: um desejo intenso de alcançar prestígio, de provar que era tão boa quanto alguns e melhor do que outros. E eu tive um sonho muito vívido e estranho no início da pós, um sonho diferente de qualquer outro que tivera até então, ou que jamais tive. Sonhei que um de meus professores, que eu admirava muito e de cuja aprovação dependia, estava liderando um seminário sobre o tema da simpatia, vestido de toga. (O mundo dos sonhos tem suas peculiaridades: o seminário aconteceu no ginásio onde fiz o colegial, e com uma grande escada rolante). No sonho eu perguntei por que ele se importava em ser simpático, dado seu prestígio acadêmico estratosférico. Ele olhou para mim com horror, me pegou pelo braço, me levou para fora da sala e questionou o que eu queria dizer. Ao repetir, ele me disse com grande ênfase: "Eu me importo com a simpatia, sim, bastante. Quero ser amado... ser adorado..." — e sua voz caiu para um sussurro dramático — "...ser *venerado*".

Achei o sonho engraçado, é claro, e também meus colegas, para quem logo o contei. Mas ele continha uma questão fundamental que minha vida consciente não podia suportar; uma visão talvez sobre meu professor em particular, porém mais sobre os valores da vida acadêmica em geral — pelo menos em alguns departamentos, e pelo menos o que vivi. Dizer que buscávamos *status* e aprovação soa mais impassível do que realmente era: a gente queria isso à custa dos outros. Por exemplo, acompanhávamos as críticas acadêmicas, um ritual de humilhação que geralmente era público, e cultivávamos suas emoções. Uma resenha mordaz de um livro publicado, uma objeção devastadora no fundo da sala de conferências: isso era moeda corrente de sucesso, não apesar da crueldade, mas por causa dela. Assistíamos tais eventos com certo medo, como se reconhecêssemos seu caráter desumano implícito. A adesão aos atos públicos de competição e humilhação se misturava, de forma doentia, com o aprendizado, percebido como altivez. Os vencedores dessas digladiações ganhavam uma notoriedade que inspirava fascínio e idolatria. E essa idolatria, que os tornaria celebridades em outros lugares, era o que queríamos. Era só o que importava — ou ao menos para aqueles de nós que, como eu, não tinham internamente bases de humanidade suficientes para se defender contra ela.

Devo dizer que me lancei numa competição brutal por *status* e prestígio sem pensar muito, e com poucas dúvidas a respeito. A princípio me faltavam as habilidades e os hábitos profissionais necessários para me movimentar confortavelmente, mas em pouco tempo eu já era como um peixe n'água, muito à vontade tanto no mar de fofocas dos corredores quanto nas pilhas da biblioteca. Isso ajudou a perceber que as águas nem sempre eram fáceis de distinguir. A expressiva e enérgica arrogância se misturava sem problemas com longas conversas filosóficas até o nascer do sol; a gente voltava para casa, dormia e retomava o assunto. Levou alguns anos até que aquele fio invisível, que em mim conectava o drama da reputação ao processo de aprendizagem real e constante, começasse a se desfazer, desenrolando o restante de minha vida junto com ele.

* * *

Em 2001 já tinha cinco anos que eu fazia pós-graduação, passando por três universidades diferentes. (Fiz mestrado na primeira e fui transferida da segunda.) Na época, as dificuldades e os choques iniciais já eram passado, e eu estava me deliciando com o sucesso acadêmico, em um ambiente repleto de vida intelectual e de amigos com quem qualquer conversa era possível. Alegria intelectual e alcance de prest*ígio e* status eram duas plantinhas que haviam crescido juntas, e para mim o florescimento de uma era indistinguível do da outra. Numa manhã de setembro, eu caminhava como de costum*e pelo* campus, por uma de suas vias arborizadas. Um dos funcionários do departamento me gritou algo sobre alguma notícia grave, e fui ao centro estudantil para ver na televisão. Quando cheguei, na tela estava a imagem ao vivo das duas torres do World Trade Center em chamas. Sentei-me para ler as manchetes das legendas, tentando ligar os pontos. Minutos depois, uma torre desmoronou. Os âncoras na hora ficaram sem palavras.

Certa vez, durante uma experiência de laboratório na faculdade, acidentalmente fui exposta a uma grande carga de eletricidade estática. Foi como se tudo tivesse parado e recomeçado, como se alguém tivesse apertado meu botão *reset*, ou como se eu fosse um Quadro Mágico com um desenho elaborado que subitamente tivesse sido sacudido e voltado à tela cinza inicial. A hora que a primeira torre desabou foi assim. Tudo em mim parou. Do apagão veio o pensamento imperioso de que eu deveria abandonar a filosofia e fazer alguma coisa, sair do mundo da biblioteca e entrar em ação no mundo dos assuntos internacionais — um mundo que eu imaginava em pura ignorância, sabendo apenas *slogans* e frases de efeito.

Os ataques imediatamente se tornaram questão nacional, o que eu engoli sem pensar muito a respeito. Foi fácil, na época, crer na excepcionalidade do evento, na peculiaridade das vítimas, e assim o fiz. Mas o impulso nacionalista foi uma redução do real e perceptível efeito daqueles acontecimentos sobre mim, uma tentativa inconsciente de normalizar e conter seu caráter inquietante e desestabilizador. Junto à tristeza que as notícias alimentavam veio uma gentileza fora do comum para mim. Lembro-me de ter visto alguém deixar cair algumas

pastas de arquivo no *campus* e de eu correr imediatamente para ajudá-la; a necessidade dela se tornou mais importante que tudo — um evento trivial, mas de alguma forma luminoso para mim. Pude notar, naqueles dias, a dor no rosto das pessoas: uma feição sofrida e vulnerável. De repente eu falava mais livre e abertamente com meus amigos e familiares, e eles comigo. Uma nova consciência e motivação fixaram-se na minha mente. Elas me intrigaram. Lembro que quando isso passou, me peguei desejando que outra coisa terrível acontecesse para desfazer o efeito — e depois, é claro, contradisse a mim mesma.

Levou meses para os anormais sentimentos e impulsos de compaixão passarem, e para o típico autocentramento retornar. Mas o desencanto com a vida acadêmica durou um pouco mais. Senti que eu pertencia a uma comunidade de seres humanos mais ampla do que a comunidade de intelectuais. Qual o sentido de estudar filosofia e os clássicos? Que diferença poderia fazer diante de um mundo em sofrimento? A fama insular do mundo acadêmico não ajudava. O que vinha de fora só entrava através de uma porta estreita e de um certo filtro, de modo que a experiência de eventos e ideias exteriores parecia sempre pré-digerida. Eu ansiava por uma vivência mais ampla para, de alguma forma, saber caminhar com meus próprios pés sobre os eventos.

Tentativas de explorar caminhos alternativos de carreira, como trabalhar com direitos humanos ou política, eram tão desconfortáveis que eu sabia que não serviriam para mim. Na falta de um caminho claro, prossegui minha carreira acadêmica apenas mudando o tema de dissertação. Meu projeto anterior, uma investigação sobre visões de autoconhecimento ancestrais, agora parecia poeira nos olhos de tão árido; preferi um estudo mais "relevante", antigos ensaios críticos sobre democracia. A crise não resolvida fez surgir em mim um descontentamento que era como um rio congelante que vem à tona por um tempo e depois desaparece no subsolo, onde gruguleja no inconsciente.

O que realmente desencadeou meu descontentamento? Será que, de repente, eu estava insatisfeita com a vida intelectual? Ou será que tive uma visão de como os espelhos dos salões acadêmicos haviam

moldado meu modo de pensar e sentir? Qual daqueles dois caminhos entrelaçados era o egoísta e mesquinho? Por muito tempo estive convencida de que o trabalho intelectual era útil apenas como um tipo de influência em eventos "reais". Mas com a clareza de um olhar retrospectivo, pude ver que quem salvava o mundo e fazia a diferença, especialmente quem trabalhava para grandes instituições internacionais, era mais valorizado em nossa sociedade do que os acadêmicos de alto prestígio. Então, consegui me imaginar deixando a vida de livros e ideias por um tempo, para ganhar pontos no almanaque social. Mas na época eu não enxergava as coisas assim, é claro. Aquela foi a primeira de uma série de barganhas inconscientes que fiz comigo mesma frente às profundas dúvidas que tivera a respeito do meu ser e do meu modo de vida.

No curto prazo, minha crise manchou a regularidade de minhas realizações acadêmicas. Quando troquei o tema da dissertação, perdi anos de trabalho e tive que me apressar para tentar alcançar meus objetivos. Minha oratória ficou menos confiável e perdi o brilho; minha falta de confiança ficou demonstrada pelas fissuras. O caminho para o sucesso parecia um pouco menos automático; tinha areia na engrenagem. Ainda assim, em um momento em que o mercado de trabalho acadêmico estava relativamente estável, não muito antes do colapso financeiro de 2008, consegui um emprego como titular em uma grande universidade no Sul do país.

* * *

Depois de receber meu diploma, eu estava em uma nova cidade cheia de estranhos, em uma universidade cuja paixão pelo futebol americano não se igualava em nenhuma outra esfera. As ruas eram largas, o tráfego despreocupado, o sol quase constante. Árvores floridas e arbustos — cornisos, camélias, azaleias — embelezavam parques e jardins de forma extravagante, junto a vastos trechos de estacionamentos de asfalto, intercalados de forma aleatória com centros comerciais. A impaciência que alimentei em meus longos anos na Costa Leste se viu sem saída, e colidia com frequência contra o clima local de lazer e tempo livre, tão teimoso quanto lento.

Meu trabalho era mais simples e menos exigente do que o trabalho de um estudante de pós-graduação. As horas vagas se estendiam a cada dia, e o tédio e a solidão preenchiam as lacunas como neblina. Em uma espécie de inquietação desesperada, entrei para um centro comunitário como voluntária para dar aulas em um programa de alfabetização, visitar moribundos nos asilos e trabalhar em um assentamento de refugiados. Aqueles serviços um-a-um eram como uma lenta goteira em uma esponja seca.

Fiz amizade com uma operária de fábrica sexagenária que cursara apenas o ensino fundamental. Seus estudos não tiveram serventia alguma, fora seu amor e zelo pelas estruturas gramaticais do inglês. Ela me disse que tinha procurado aprender, assim como eu tinha procurado ensinar, por causa da solidão e do tédio. Já no centro de refugiados, os próprios refugiados eram mantidos atrás de janelas de vidro grosso, onde esperavam por exames ou para conversar com alguém que pudesse desenrolar sua papelada. Fui designada para organizar arquivos de recibos que eram duplicados sabe-se lá onde — a tarefa mais inútil que já tive, e ainda assim eu sentia uma paz inexplicável com aquilo.

Foi por volta daquela época que decidi, por acaso, que deveria ter uma religião, já que cresci sem uma. Eu tinha experimentado durante alguns anos minha religião ancestral, o judaísmo, mas, sem pais ou cônjuge que a praticasse, não encontrei nenhuma abertura natural para me aprofundar nela. Com certo desapontamento, visitei algumas igrejas cristãs mais famosas, percorrendo inconscientemente uma lista de nomes classificados por seus *status* sociais. Em uma igreja, a homilia foi sobre futebol; a outra estava repleta de pessoas notavelmente ricas e sem nenhum sinal de devoção espiritual. Ambas pareciam clubes, uma forma de se sentir superior ou confortável. Isso me afastou, apesar — ou talvez por causa — do meu interesse por destaque social. Eu queria algo diferente, algo novo, sem saber o quê.

Até que, num domingo, assisti à missa na paróquia católica local. A igreja estava quase completamente em silêncio quando entrei, e as estátuas iluminadas com a fraca luz do sol. Nos bancos ao redor, vi

pessoas de todas as raças e origens — algumas com famílias, algumas sozinhas, muitas de joelhos em oração silenciosa. Pensei que simplesmente não tinha por que uma coleção tão aleatória de pessoas estar no mesmo lugar. Cada um estava lá sozinho, e ainda assim unido por algo invisível e fora do meu alcance. Logo decidi começar o processo para ingressar na Igreja Católica. Participei das aulas para convertidos que havia na paróquia e, em 2006, fui batizada na longa e grandiosa liturgia que os católicos celebram na noite anterior à Páscoa.

* * *

No começo eu não relacionava meu interesse em ter uma religião com a crise existencial pela qual estava passando, em algum grau, há cinco anos. Logo após meu batismo, voltei ao Leste por causa de um novo trabalho como professora em Baltimore. Não fazia muito tempo que eu estava lá quando a evidente pobreza e miséria da cidade começou a perturbar meu compromisso com a carreira acadêmica mais uma vez. Visitei igrejas em partes desoladas da cidade, com cacos de vidro nas ruas e janelas cobertas por tábuas. Ao contrário da maioria das grandes cidades dos Estados Unidos, onde bairros pobres são isolados de propósito — invisibilizados —, a calamidade ali estava em todo lugar, espreitando atrás de áreas em desenvolvimento. Em Baltimore era impossível esconder-se da visão da pobreza ou de suas consequências. A miséria, que antes eu tinha imaginado como algo exótico, extraordinário e, acima de tudo, longe de mim, parecia ter fechado o cerco ao meu redor.

Sob a nova óptica da fé, as tensões em mim pareciam se estender até os limites do mundo, e me puxavam com ganchos afiados ancorados nas profundezas da minha vida interior. Comecei a ver que a miséria humana não se limitava a situações especiais, e que não podia ser eliminada apenas com a reversão de uma política particular. Não era preciso esperar pelo desastre: ele era onipresente, assim como a responsabilidade por ele. A miséria era uma força cósmica, uma realidade sempiterna, Cristo crucificado no coração do mundo e derramado por toda parte. Tentei não desviar o olhar do sofrimento

alheio, como eu sempre fizera. Passei a buscá-lo, a forçar-me a ter um contato constante com ele.

Assim, minha frustração com meu trabalho, com o foco da minha vida, expandiu-se tanto em tamanho quanto em profundidade. Quando olhava para o mundo exterior, eu via tanto sofrimento e desordem que já não podia discernir um do outro. Por estar mais próxima disso tudo, tornou-se cada vez mais evidente a superficialidade da minha vida acadêmica. Ou eu buscava aprovação e *status*, alcançando sucesso em detrimento dos outros, ou a gente justificava a própria superioridade uns aos outros, entre colegas de faculdade — nossa diferença em relação aos estúpidos, errados, maus e hor ríveis. Lembro que em um jantar acadêmico repleto de gente, eu de repente senti náuseas, pois estávamos sugerindo que os valores centrais em nossas vidas eram vinhos finos e viagens à Europa.

Naquele ponto eu já estava acostumada a ser recompensada com dinheiro, *status* e privilégios por meu trabalho intelectual. E com o passar do tempo meu foco havia mudado — sem que eu percebesse — para os resultados do trabalho, não o trabalho em si. Eu tinha perdido a capacidade de pensar livre e abertamente sobre um tema, preocupada em não perder minha duramente conquistada posição na hierarquia social acadêmica. Trabalhei com afinco em projetos de pesquisa muito específicos e não me dei tempo para leituras e reflexões mais amplas. Meus colegas e eu íamos para destinos exóticos com a maior frequência possível, buscando experiências de prestígio e bens de consumo de alta qualidade, como regalias por participarmos de uma comunidade internacional de acadêmicos. Visitei Lisboa, Londres e Berlim; óperas, museus e espetáculos de cabaré; e me esbaldei nas culinárias locais. O conflito aumentou entre tais prazeres, adquiridos há tempos, e minha atração pelo submundo da miséria.

Em contraste, conforme aumentavam as aventuras pelo voluntariado, conheci todo tipo de gente estranha e fascinante que vivia fora das convenções da classe média. Na sede local dos trabalhadores católicos, conheci um casal que por décadas alimentou e serviu seus vizinhos em um bairro especialmente desolado. Outro casal passou a aposentadoria

morando perto de uma prisão no interior, para hospedar as famílias que visitavam os detentos. Fui voluntária ao lado de uma freirinha de um metro e vinte de altura, mais durona que ferro, cuja autoridade dissolveu a burocracia na prisão feminina e tornou possível a ação do amor em suas formas triviais: roupas, artigos de higiene pessoal, conversas e orações. Conheci jovens homens e mulheres que haviam abandonado carreiras prestigiosas e maçantes para viver entre os mais pobres que puderam encontrar, à base de pequenas doações. Outros se juntaram a eles, famintos por alternativas à vida autossatisfeita da classe média. Encontrei por acaso um advogado da Comissão de Títulos e Câmbios que começara um trabalho voluntário semanal, no turno da noite, em um asilo dirigido por freiras de Madre Teresa. Ninguém sabia quem eram essas pessoas, estavam anônimas — eu as conheci em encontros fortuitos nos intervalos de seus trabalhos árduos, e não por publicidade. Elas trabalhavam pelos cantos ocultos, publicamente invisíveis.

Durante aquelas aventuras eu ainda era professora universitária, e ensinava, para grandes salas de aula, Platão, Aristóteles e ética contemporânea. O caráter anônimo da educação contemporânea nas universidades colidiu fortemente com o caráter de meu trabalho voluntário, um-a-um, e com o trabalho das inusitadas pessoas que conheci. Eu acho que, na verdade, era na sala de aula, ensinando, que eu me sentia pior. Em troca de meu bom salário, dos excelentes benefícios e do amplo controle sobre meu horário de trabalho, entreguei pílulas pré-processadas de conhecimento a multidões e distribuí notas mais altas do que os alunos de fato absorviam. O magistério, que era a base da minha vida profissional, não parecia em nada com a busca entusiasmada e colaborativa de ideias que me encantara quando eu era estudante. Eu ainda tinha uma vida intelectual, mas ela permanecia silenciosa num cantinho da minha existência, onde eu trabalhava como acadêmica. Meus alunos mal notavam. Eu, como estudante, aprendi a cultivar hábitos mentais, a ter prazer em certas passagens, a sentir o que era uma boa pergunta, a reconhecer instintivamente o que era crucial em um livro ou poema. Com meus professores, eu percorri formas diferentes de ler, de pensar e de sentir, e os imitei de perto. Eles sabiam quem eu era; eu sabia

quem eles eram; essa proximidade os ajudava a encorajar ou desaconselhar de forma apropriada. Já meus alunos, o que aprendiam de mim? Não muito, eu tive que concluir, tampouco com frequência. Não porque não me importasse ou tentasse, mas porque os arranjos institucionais e as expectativas curriculares tornavam quase impossível o tipo de aprendizado com o qual eu me importava. Era raro um aluno que optasse por romper com a cultura do anonimato e buscar colaboração e orientação um-a-um.

* * *

Levei meu agitado descontentamento para os diversos recursos que a Igreja tem para autoexame e crescimento pessoal: as orações e os sacramentos, complementados por retiros, direção espiritual e psicoterapia católica. Levou alguns anos para perceber que aquilo que eu tinha tomado como um novo e c*urios*o hobby, praticar uma religião, tinha o poder de reformular meus problemas com o trabalho e com a falta de sentido que minha vida parecia ter.

Aprendi sobre o processo que os católicos chamam de "discernimento vocacional", no qual, por meio da oração e do silêncio, a pessoa espera Deus expor suas mais profundas motivações, esclarecendo assim o próprio sentido de sua vida. Sempre com autoestima alta, eu tinha certeza de que Deus queria de mim algo diferente, e que Ele não me sujeitaria aos mesmos sacrifícios que os fiéis comuns. Eu achava que poderia viver em um bairro pobre, como uma espécie de católica anarquista, ensinando grego e latim na minha sala para os locais. Ou que eu poderia me casar com alguém que tivesse a mesma mentalidade, e criar filhos anarquistas que ajudariam a construir uma comunidade com os vizinhos. Mas quando me perguntei de onde viria minha renda, dei de cara no muro. Quem sustentaria essa vida? Mas, o que mais eu poderia fazer? Mesmo as notáveis experiências de vida que vivi nas minhas viagens, nenhuma parecia a certa.

À medida que o descontentamento se prolongava pelos anos, minha inquietação tornava-se insuportável. Comecei a considerar a vida religiosa, a vida de uma freira ou irmã, tentando enfrentar o doloroso prognóstico de uma vida inteira de celibato e sem filhos. Primeiro

visitei uma comunidade de freiras na Suíça, fundada recentemente com o propósito de promover a vida intelectual das mulheres na Igreja. Na teoria era perfeito: teologia excelente, belas liturgias e um local exótico (para mim). Mas, em cada dia que passava com elas, eu me sentia miserável por razões que não podia entender. A única exceção foi em uma tarde em que explorei a cidade por conta própria; encontrei o Western Union, local onde imigrantes pobres se reuniam para fazer negócios, e algo em mim se tranquilizou. Saí, inquieta e sem rumo, e visitei mais comunidades. Faltava nestes lugares a papelada burocrática do primeiro, e não ofereciam nenhuma perspectiva de melhora da miséria.

Ao deixar a última comunidade da minha lista, eu estava decidida a me juntar àquela na Suíça, e a agarrar pelos chifres meu futuro de infelicidade. Quando expliquei a decisão ao meu diretor espiritual, ele foi firme em me desaconselhar a escolha deliberada de uma existência infeliz. Seu conselho gentil me deixou furiosa. Bati a porta ao sair de seu escritório e fui à missa dominical na igreja do outro lado da rua. Ajoelhei-me no banco, cheia de raiva interior contra minha situação. Raiva das irmãs que eu encontrara, da minha aparente falta de oportunidades, e do meu supostamente antipático diretor espiritual. E a raiva continuou queimando durante o hino de abertura e as leituras iniciais. O diácono começou a ler o Evangelho, na parte das bem-aventuranças, do Sermão da Montanha, onde Jesus proclama a felicidade bem-aventurada dos pobres, dos fracos, dos que choram e dos que sofrem. De repente lembrei de uma comunidade religiosa onde tinha feito amizade, mas que eu não considerei como destino final: a Madonna House — um lugar pobre, humilde, pouco iluminado, muito carente de recursos ou de oportunidades de estudo. As peças do meu quebra-cabeças existencial se encaixaram certinhas no lugar. Compreendi que não poderia viver uma vida intelectual e amar o próximo como *hobby*. Eu não tinha compreendido a ordem das coisas. Eu deveria amar o próximo e encontrar um modo de vida intelectual que expressasse esse amor. Para isso, eu tinha que colocar acima de tudo a forma de amor que assume o apático nome de "caridade". Desatei a chorar.

O momento de discernimento veio como uma flecha no alvo e, embora estivesse aflita por preocupações perfeitamente justificadas, nada abalaria minha decisão de partir. Levei mais um ano, procrastinando em ansiedade, até dar minha última aula, publicar meu último ensaio e me despedir de meu trabalho. Vendi meu carro, doei meus móveis, encaixotei meus livros e me despedi dos amigos, pensava eu, por uma boa causa. Por um lado, com tudo pronto, eu me senti mais relaxada e feliz como há muito tempo não me sentia. Por outro, fui tomada pelo terror: entrar na comunidade era como me lançar em alto-mar sem um bote salva-vidas.

* * *

Durante os três anos que passei na comunidade canadense, uma biblioteca básica e algumas conversas fascinantes foram toda a vida intelectual que tive, apesar do carinho esporádico de amigos acadêmicos, que enviavam pacotes cheios de edi*ções da New* Yorker e de artigos de filosofia xerocados. Tudo o que era permitido era uma vida humana comum: trabalho, serviço, amizade; tempo de lazer na natureza; conflitos, frustrações e sofrimentos; natação, artesanato, canto coral e celebrações litúrgicas radiantes e amorosamente preparadas.

No ecossistema simplificado da comunidade, onde ninguém fazia dinheiro e não havia escalada social, as pequenas coisas foram trazidas para o primeiro plano de minha consciência. Limpar ou organizar, passear na floresta, colar folhas secas em cartões, e até mesmo esvaziar uma cesta de lixo — tudo se tornou grandioso. Com uma programação fixa em vez de um lamaçal de tarefas e diversões movidas pela ansiedade, o trabalho podia ser pacífico e o tempo livre surgia espontaneamente. Com as necessidades básicas supridas, o resto se inventava. Um canadense típico fez um Zamboni[2] do zero para a pista de gelo no pântano, usando uma panela sobre um fogo para derreter a neve, e uma mangueira e dois tubos perfurados com um tecido preso neles para alisar o gelo. Um dos ceramistas precisava de pincéis macios e, por um tempo, juntamos esquilos que haviam sido mortos nas estradas para usar suas caudas.

Talvez seja um clichê dizer que a humanidade mostra o seu melhor quando somos confrontados com limitações mais severas, mas é verdade. Sem distrações, percebemos nosso entorno. Sem premiações, vivendo perto uns dos outros, vemos quando nossos atos e tarefas servem ou não às reais necessidades do ser humano. Ficamos mais aptos a nos concentrar no que importa.

Para providenciar o bem dos membros e dos hóspedes, havia muitas funções na comunidade: tinha o trabalho, que fornecia o essencial para nós e nossos vizinhos, mas também havia recreação, com jogos, apresentações, brincadeiras, arte, música, orações e cultos. Para mim, havia apenas um bem que na comunidade era tratado de forma aleatória mais do que os outros: a necessidade de estudar e aprender, em profundidade, para seu próprio bem.

Sem encontrar utilidade para minha formação acadêmica em qualquer contexto, pensei muito a respeito do ensino superior, refletindo sobre a conexão que as profissões intelectuais poderiam ter com aquelas conquistas simples e humanas do pensamento e da imaginação, que tive quando jovem. A despeito de minha família ser diferente, tais conquistas eram comuns, se não universais. Lembrei de doutos profissionais, como eu era, tão consumidos pela perspectiva de "fazer a diferença", que perderam contato com o que mais gostavam. Lembrei de muitos acadêmicos que largaram empregos cabeçudos após implacáveis anos de disputas e banalidades. Lembrei de pessoas comuns — usuários da biblioteca, motoristas de táxi, entusiastas de história, prisioneiros, corretores — que tinham uma vida de estudos sem reconhecer ou se gabarem disso. Tentei imaginar o que poderia ser um trabalho letrado autêntico; como poderia atrair estudantes comuns sem deixar de alcançar a profundidade. Debrucei-me sobre as experiências que tive, procurando pistas.

Um dos resultados dessa fase de pensamento intenso foi a conclusão de que eu seria a professora mais feliz de minha antiga faculdade de artes liberais se pudesse transmitir aos jovens o que eu havia recebido, os hábitos e amores pelas despretensiosas reflexões. Percebi que era hora de deixar a comunidade, e, num conjunto quase milagroso de

coincidências, o emprego que eu queria, além de uma casa e um carro, caíram no meu colo. O outro resultado é a linha de pensamento que exploro neste livro.

* * *

Aprender é uma profissão, foi o que descobri; é uma forma de ter dinh*eiro e* status e de reforçar o sistema educacional vigente. Mas que começa às escondidas: nos pensamentos interiores das crianças e dos adultos, na vida pacata dos "ratos de biblioteca", no olhar que dirigimos ao céu matinal a caminho do trabalho, no despretensioso estudo dos pássaros quando estamos sentados na varanda. A vida secreta do aprender é o seu núcleo, e o que importa. Se os computadores coletassem e organizassem tudo que é chamado de conhecimento — não importando se é conhecimento de verdade ou não —, tal coleção seria inútil se não resultasse no entendimento íntimo das pessoas, se não ajudasse alguém a pensar sobre as coisas, resolver coisas, refletir. Aprender, conhecer, estudar e contemplar são atividades que vivem e pulsam dentro de cada ser humano, mesmo que sejam nutridas, cultivadas e preservadas em comunidades e com a ajuda de vários recursos. A atividade intelectual alimenta uma vida interior, um âmago que é tanto um refúgio contra a dor quanto um recurso de reflexão em si. Existem outras maneiras de alimentar a vida interior: tocar música, ajudar os mais fracos e vulneráveis, passar tempo na natureza, orar — mas aprender é crucial.

Quando entendemos que o aprendizado verdadeiro é este aprendizado oculto, e que no fundo ele deve ser isentado da pressão de produzir resultados econômicos, sociais ou políticos, então surgem duas dificuldades maiores, ambas de natureza prática. A primeira: como exatamente esse aprendizado oculto pode ser alcançado ou estimulado? Como ele pode ser libertado das distorções técnicas, profissionais e políticas? É evidente que o cerne humano — recursos íntimos de pensamento, reflexão e contemplação — não pode ser nutrido pela educação em massa, seja esta em aulas *online* ou em grandes auditórios. Deve ser nutrido de pessoa em pessoa, ou então

desaparecerá de boa parte da experiência humana, sobrevivendo apenas de forma desfigurada e marginal.

Outra e mais fundamental dificuldade fica evidente pela história de minhas próprias batalhas de pós-graduanda. Se o aprendizado é oculto, qual a vantagem? Para que serve? Como ele ajuda a amenizar a dor espalhada pelo mundo? Talvez eu já tenha apontado a resposta. Se os seres humanos florescem a partir de seu âmago, e não pelo impacto e resultado, então o trabalho interior de aprendizagem é fundamental para a felicidade humana, assim como as formas de afeto que devemos a nossos filhos e netos. O trabalho intelectual é uma forma de servir e amar tão importante quanto cozinhar, limpar ou cuidar dos filhos; tão essencial quanto dar abrigo, segurança ou assistência médica; tão valioso quanto entregar bens e serviços necessários; tão crucial quanto a administração da justiça. Todas estas outras formas de trabalho tornam possíveis, mas apenas possíveis, os frutos do desenvolvimento humano na paz e no ócio: estudo e reflexão, arte e música, oração e celebração, família e amizade, e a contemplação do mundo natural.

Tal visão sobre a vida de estudos deixa a porta aberta para qualquer um que tenha vontade. A vida intelectual não é uma atividade meramente profissional, a ser deixada aos especialistas. Seus bens principais são bons para todos; pertencem aos táxis, à casa de praia, ao clube de leitura, à sala de descanso do trabalho, ao quintal do botânico amador, aos pensamentos dispersos ou disciplinados, tanto ou mais do que pertencem às faculdades.

As ideias a seguir são o resultado das tentativas de compreender minhas próprias atividades e experiências intelectuais, que foram em parte, mas não inteiramente, moldadas pela fé. O prazer dos estudos foi inculcado em mim quando criança e como estudante universitária, sem raízes nem apelação à revelação religiosa. Na verdade, ninguém da minha família de quem tenho memória — pais, avós ou tios — praticaram qualquer religião, exceto uma bisavó da Igreja Episcopal que morreu anos antes de eu nascer. Os principais objetos de meus estudos e de meu ensino foram, por muitos anos, os brilhantes gregos antigos, que pensaram, escreveram, viveram e morreram sem nenhum

contato com as escrituras judaicas ou cristãs. O que sugere que a atividade mental é um bem natural, acessível a todos os seres humanos em geral. No que se segue, procurei exemplos, imagens, histórias e argumentos que mostram o caráter humano e comum dos bens intelectuais, que são o ócio, a contemplação e a aprendizagem. Algumas de minhas fontes são religiosas; a maioria, não. É minha esperança que todos os meus leitores, religiosos ou não, encontrem nessas explorações alguma utilidade para seu próprio pensar. Não posso traçar nenhum caminho que eu mesma não tenha percorrido, mas vou deixar as portas e as janelas abertas.

INTRODUÇÃO: Aprender, curtir, ser feliz

Alguns dizem que muitos homens a cavalo, outros, uma horda de soldados a pé, ou que uma esquadra de navios é a coisa mais linda nesta terra negra. Mas eu digo que tal coisa, seja ela o que for, é a que se ama.

— Safo, fragmento 16

O AMOR POR APRENDER

Certos tipos de trabalho têm seu valor no arregaçar das mangas. Por ironia, geralmente são os menos remunerados: cuidar de crianças ou de idosos, fornecer água ou eletricidade, limpar banheiros públicos, coletar lixo, preparar ou servir comida. Outros tipos podem ser mais recompensadores em termos de sal*ário e* status, mas ao longo dos anos podem exalar o mau cheiro da falsa utilidade.[3] Qual desses atende às verdadeiras necessidades humanas? Como podemos relacionar as recompensas e os resultados visíveis de nosso trabalho com seu valor último? Existe algum trabalho invisível que fazemos por baixo dos panos do nosso trabalho visível? Como alguém se deixa levar pela remuneração a ponto de negligenciar o propósito final do trabalho?

Essas perguntas se aplicam a qualquer um que trabalhe, mas o trabalho que conheço é o trabalho intelectual. O que significa buscar o aprendizado por si mesmo? Será possível? A satisfação de aprender, em si mesma, é egoísta? Se não for, como podemos livrar sua essência das amarras do egoísmo, da pressa pela realização e do êxtase pela competição?

E mais, sem mostrar resultados palpáveis, que importância teria a vida intelectual, especialmente em um mundo tão cheio de dor? Que papel isso poderia ter, ou deveria ter, para reparar nossas comunidades estilhaçadas, ou para impedir que as trevas avancem comendo pelas beiradas? Tais questionamentos, junto a uma série de outros que emergem deles, é o que molda os capítulos a seguir.

* * *

Tirando a fama, o prestígio, a fortuna, a validação social e as armadilhas provenientes disso tudo, o que sobra do aprendizado? Em outras palavras, o que há de bom no aprendizado em si, considerando o efeito dentro do aluno, e não fora?

Digo "o efeito dentro do aluno", mas é claro que a frase levanta outras questões. Que tipo de efeito estamos procurando? Se o aprendizado for simplesmente um prazer, como uma massagem nos pés ou uma caminhada na praia, isso basta para explicar seu valor? Acho que não, pois um ser humano é mais do que um veículo do próprio prazer. Perguntar o que é valioso *per se* para o ser humano tem a ver com *o que é um ser humano* e qual é *o nosso valor* último. São interrogações gigantes a ponto de serem intragáveis. Precisam ser beliscadas aos pouquinhos, em vez de engolidas de uma vez. Por enquanto, será suficiente tentar isolar o chamado valor intrínseco da aprendizagem, o valor além dos resultados visíveis ou externos.

Todos nós temos exemplos do quanto amamos aprender. Vemos o amor por aprender nas crianças que catam e catalogam insetos mortos, ou nos leitores aficionados que, pelos cantos ou atrás de pilhas de livros, se escondem de suas vidas públicas de lojistas, políticos ou donas de casa. Um observador de pássaros, com seus binóculos e seu

almanaque, vive o aprendizado, assim como quem pratica o *hobby* de modelar soldadinhos de brinquedo cujos trajes são pesquisados cuidadosamente para manter a precisão histórica. Também o artista que matuta sobre a forma de uma árvore para capturar cor e movimento, ou um escritor que se instala em um bairro a fim de desvendar e dramatizar seus elementos. Os *hippies* têm fome de aprender ao viajar pelo mundo em busca do sentido da vida. Os distraídos matemáticos praticam esse amor pelo aprendizado enquanto mexem com símbolos estranhos e revelam o que está além das aparências das coisas; assim como o adolescente filosofal que, de repente, pergunta o que são os números.

Mencionei tipos de aprendizado que são úteis em si mesmos: comprovações matemáticas ou cálculos; o estudo do mundo natural; a reflexão sobre as experiências; a leitura de livros, ou pelo menos de bons livros. Estas atividades focam determinados objetos: princípios, provas e objetos matemáticos; o comportamento de animais, plantas e matérias; e as ruminações sobre a vida humana que encontramos na literatura, na filosofia ou na história. Mas o desejo de aprender tem tantas razões quanto há causas de desejo. Considere o estudioso "palestrinha", sempre ávido para corrigir alguém, dizendo "na verdade, ...". Suspeito que ele usa o aprendizado como forma de dominação social, talvez para compensar a falta de *status* atlético ou erótico. Indo para algo mais geral, um espião lê um romance para penetrar na mente de seu alvo; um analista financeiro, na Bolsa de Valores, é feroz ao calcular os riscos e maximizar os lucros; um ativista político debruça-se sobre a literatura científica buscando evidências que validem sua tese; um chefe da máfia estuda a química da decomposição para se livrar de um cadáver. Estas não são práticas de amor ao aprendizado, mas são realizadas para diferentes objetivos: vitória militar, riqueza, sucesso político, para se safar da lei. Portanto, chamamos esse uso do intelecto de uso *instrumental*; as motivações são ganhos e resultados, qualquer que seja a intensidade dessa busca. Em contraste, a vida oculta do aprendizado envolve saborear o próprio objeto de estudo — números, pessoas, natureza, Deus.

Uma pessoa pode calcular de modo impensado ou irrefletido, se, movida por medo e vergonha, for dominada pela corrida em busca do sucesso. Assim é o aprendizado oferecido por grande parte ou pela maioria de nossos sistemas educacionais. Na prática, não se estuda porque é bom, assim como os espiões, os analistas de Wall Street ou os ativistas políticos. Por outro lado, alguém pode começar um projeto apenas para resolver algo e acabar apreciando a atividade em si. O estudante de matemática que se dedica às soluções pode acabar compreendendo sua beleza, o prazer da prova e do cálculo, e assim descobrir o íntimo da aprendizagem. Assim também o adolescente que busca a aprovação de seus colegas e, ao ler um livro só para impressionar alguém, acaba sendo capturado por algo mais profundo. Veja como o comediante Steve Martin descreve como ele se tornou um entusiasta da filosofia graças à influência de sua namorada, Stormie:

> Se Stormie tivesse dito que eu ia ficar bem com um vestido bordô, eu teria ido comprar um vestido bordô. Em vez disso, ela sugeriu que eu lesse *o livro O fio d*a navalha, de W. Somerset *Maugham. O fio d*a navalha é um livro sobre a busca pelo conhecimento. Conhecimento universal, final e inquestionável. Fui tomado pela glorificação que o livro faz sobre o aprender, e pela ideia de que, como um mágico, eu poderia ter segredos que poucos possuíam.[4]

Martin começou tentando agradar a namorada e acabou descobrindo uma paixão pelo aprendizado que moldou sua juventude. Mas seu interesse por filosofia supera os motivos primários; seria um erro considerá-la não-autêntica, ou mera tentativa de agradar a outrem, por causa da forma como foi descoberta.

Jack London conta uma história parecida em seu romance semiautobiográfico, *Martin Eden*. Eden, o marinheiro protagonista, é convidado para a casa de um ricaço desconhecido, e lá, ele descobre livros e mais livros fascinantes, e conhece uma bela e jovem mulher. Ele se apaixona por ambos e passa, por causa dela, a empreender uma missão de leitura autodidata e cansativa. Mas os livros, ao que parece, destravaram um indivíduo brilhante e altamente crítico, com quem a jovem e rica mulher é incompatível. A transformação de Eden expõe o vão entre a gentilidade cuidadosamente policiada da classe média educada e as múltiplas possibilidades inexploradas do desenvolvimento intelectual. Seu avanço rumo a uma desilusão suicida

também aponta para o perigo de uma vida de estudos: a alienação que gera arrogância e desprezo pelos outros.

Guardemos os perigos para depois. Por enquanto, basta notar, a partir das duas histórias, que nós começamos a nos formar — nossos talentos, nossos interesses e nossas atividades características — a partir de intenções humildes, simples e instrumentais: conseguir o que queremos, evitar a humilhação e buscar amor, aprovação e progresso social. Elas abrem portas, desejos, preocupações, fontes de espanto, que não sabíamos que existiam. As atividades nos pegam desse jeito porque atendem a uma necessidade natural. As necessidades naturais muitas vezes ficam enterradas; algo fora nos atrai, ou então rompe um obstáculo, de modo que elas são trazidas à tona. A paixão de Steve Martin é pensar filosoficamente sobre o mundo, enquanto a de Martin Eden é captar a vida em palavras; nenhuma das duas poderia ser descrita como uso instrumental do aprendizado. Os dois foram transformados e reorientados pelo que descobriram neles mesmos.

Algo em nós, portanto, quer aprender por aprender, mesmo que embarquemos nisso por uma causa menor. Mas a possibilidade de usar a matemática, as ciências ou a literatura por dinheiro, graduações, amor ou assassinato significa que as matérias sozinhas não explicam a vida intelectual. É crucial que se leia, calcule ou estude com um espírito profundo ou contemplativo. Tampouco é necessário concentrar os estudos nessas matérias típicas. Uma pessoa pode aprender, e saborear o aprendizado, enquanto se envolve em qualquer atividade. Devemos considerar que a motivação norteadora, o espírito pensativo, é mais importante que os assuntos comuns de estudo? Talvez possamos dizer que pode haver amor pelo aprendizado em qualquer atividade — no emprego, nas partidas esportivas, em levar o lixo para fora, em ler um *bestseller* de má qualidade — desde que seja feito de forma reflexiva ou atenciosa, e desde que se sinta à vontade para aprender com isso.

Esta segunda abordagem também tem suas dificuldades. Passar uma semana inteira se embebedando como parte de uma jornada de autodescobrimento, isso é um exercício de amor pelo aprendizado? Dá

para jogar *videogame* com espírito contemplativo? A resposta, claro, é que sim — mas as atividades não se encaixam bem no objetivo de contemplação. O descompasso é demonstrado pelo tipo de pressão que elas exercem sobre o possível investigador; uma pressão que é contrária àquela sentida pelo estudante de matemática que se orienta pelo *status*. A matemática atrai o estudante competitivo a apreciá-la por si mesma. Em contraste, nosso investigador se envolve com os *videogames* para entender melhor o apelo que eles exercem sobre a natureza humana, mas se vê atraído pela busca compulsiva de distração, por vitórias em cascata e cada vez mais sem alegria, em meio aos *pixels*. Da mesma forma, seria necessária uma disciplina incomum para manter uma distância contemplativa enquanto ele está bêbado. O agente do FBI que investiga pornografia ilegal vê as imagens de forma diferente, se comparado a um viciado. Mas é evidente que a força das imagens, apesar do compromisso de investigação do agente, torna o trabalho mais difícil.

A tendência é pensar nos objetos de nossos desejos como itens em um restaurante por quilo — pega um pouco daqui, outro dali... Mas desejos e seus alvos são mais como rios. Eles têm uma força e um empuxo próprios. Um passo que damos em direção a eles, e eles nos empurram para outro lugar, abrindo possibilidades nem escolhidas nem esperadas. Este fato psicológico é a razão pela qual existe algo como a educação: usar a cabeça, ou aprender a pintar, ou perder peso, requer não apenas disciplina e incentivos sociais, mas também a orientação da sabedoria dos mais velhos, que conhecem o que se aguarda em certos caminhos, e que estão dispostos a expor sua própria ignorância e incerteza ao guiar os jovens.

OBJETIVOS, MEIOS E PROPÓSITOS

Como podemos descrever tal necessidade humana, o apetite de aprender e compreender de modo que esclareça suas formas e variações comuns? Eu sigo uma tradição originada em Platão e Aristóteles, que distingue os tipos de desejo de acordo com sua finalidade.[5] Nós fazemos muitas coisas instrumentais em prol de algo

mais: café da manhã para acalmar as dores da fome, exercícios físicos para se manter saudável, trabalho para ter dinheiro, filhos para reconciliar com o cônjuge ou se encaixar na sociedade. Outras coisas nós fazemos sem motivos além do próprio ato: jogar cartas, caminhar, ler, montar miniaturas de aviões. E tem coisas que fazemos que são tanto instrumentais quanto em benefício próprio: temos filhos porque os queremos; trabalhamos por dinheiro, mas às vezes também por amor ao que fazemos; pescamos para comer, mas também por esporte.

Os objetivos afetam as ações e atividades que fazemos. Há uma diferença entre uma ida ao supermercado para comprar leite e um passeio de compras mais divertido, quando experimentamos produtos diferentes e batemos papo com outros compradores. Uma caminhada com amigos é diferente de uma caminhada com um cliente comercial importante. Um casamento por conveniência difere de um casamento por amor. Assim, cada ação ou atividade tem uma finalidade que lhe confere um certo caráter.

De alguma forma, escolhemos o que queremos e como buscarmos. Mas existem tensões e afinidades naturais entre certos objetivos e certos meios. Daí vem o desconforto do casamento por conveniência, ou a dificuldade de curtir o trajeto de uma longa viagem dirigindo sozinho; no sentido contrário, é mais natural curtir a paisagem durante uma pausa, ou colocar o bem de uma criança à frente do seu próprio. Platão, Aristóteles, e tantos que vieram depois deles, buscaram algo que chamaram de bem supremo — a melhor atividade que um ser humano pode desempenhar, almejada por si mesma — para o qual temos uma afinidade natural maior que todas as outas. Esse bem seria algo no qual culminaria toda a vida de uma pessoa; uma forma de felicidade sólida, construída dentro do que somos e do que queremos.

Por que deveríamos pensar que temos um bem supremo ou um propósito em nossas atividades? Temos muitas metas, muitas vezes simultâneas, mas certas metas ordenam ou afetam as outras de forma estrutural. Escolhemos uma carreira que permita mais tempo livre com a família, ou escolhemos uma família que demande menos tempo

e permita uma ascensão maior na carreira. Nosso fim último — família no primeiro caso, sucesso profissional no segundo — enquadra e estrutura as outras atividades. Trocamos horas livres por mais dinheiro, ou sacrificamos um salário mais alto para atender ao que o coração deseja. O efeito estruturante de alguns objetivos sobre outros sugere que temos uma *orientação básica* determinada por nosso fim último, que é o objetivo (assumindo que haja um) que estrutura todas as nossas outras escolhas. Tal objetivo é o nosso bem supremo, seja ele escolhido conscientemente ou por pressão pessoal ou social. Esse bem supremo ou fim último pode ser riqueza, *status* ou vida familiar; servir a comunidade ou curtir a natureza; conhecer Deus ou os prazeres da vida; viver em festas, ou escrever romances, ou buscar a verdade matemática. Assim como qualquer objetivo menor, nosso propósito pode ser menos ou mais adequado a nos satisfazer.

Se não acreditamos ter uma orientação básica, é muito difícil entender qualquer história sobre mudanças de vida: sair de uma vida de crimes para uma vida de penitência; deixar de beber e tornar-se o zeloso voluntário do bairro; ter filhos e abandonar metas que consumiam todo o tempo, ou talvez trabalhar menos, ou talvez se afastar de amizades baladeiras; aproximar-se da família ou criar raízes numa comunidade. É claro que orientações básicas nem sempre ocorrem para o bem. Às vezes, há uma reviravolta para o pior. A desilusão amorosa ou no trabalho pode nos levar a beber, trabalhar compulsivamente, trocar uma sensação por outra atrás de outra. O engajado no partido começa na esperança de construir uma sociedade mais justa e acaba como funcionário público ou pelego.

A mudança de orientação não precisa ser drástica; nossos valores podem ser lentamente corroídos se estivermos no ambiente errado, ou uma semente boa pode criar raízes sem percebermos, para desabrochar inesperadamente anos depois. Algumas mudanças de vida podem ser drásticas apenas na aparência; quem busca *status* pode encontrar rotas para o topo independentemente da estrutura de valores externa da instituição: numa ditadura fascista ou na nova democracia, na Igreja tradicional ou na reformada. De qualquer forma, conversões, revisões, corrupções e desilusões são fenômenos de

toda parte. É difícil acreditar que não poderiam acontecer com a gente, e também é difícil tirar um sentido dessas possibilidades se não tivermos uma orientação básica como ponto de partida.

Podemos resistir à ideia de que temos um propósito único. Com certeza alguns objetivos são estruturantes, mas podemos pensar que dá para ter mais de um propósito: priorizar a família *e também* o trabalho; ou a filosofia *e também* a justiça social; pode não haver um dominante. Na melhor das hipóteses, uma vida assim será difícil de encontrar, se não impossível. Existe um fato a respeito de como nossas vidas são ordenadas: não importa o propósito que queremos, nem o que pensamos ter, mas aquele que está na base de todos os outros propósitos. Mesmo que alguém sinta que alcançou um raro e agradável equilíbrio, uma escolha será inevitável se as prioridades básicas entrarem em conflito. A questão é sobre o que somos, não sobre como fomos disciplinados a escolher. É uma grandeza, ou a falta dela, que toma forma. Enxergamos nosso propósito apenas quando os desejos ilusórios se dissolvem em face de uma real escolha.

É claro que dá para se equivocar a respeito de quais atividades são compatíveis com o propósito. Posso escolher ter filhos achando que serei capaz de manter um espaço interior para nutrir minhas pesquisas em matemática, e posso estar errada. Como as crianças trazem deveres morais, talvez eu não possa focar na matemática sem cometer uma injustiça para com meus filhos. Da mesma forma, posso escolher não ter filhos achando que serei mais capaz de escrever poesia se não tiver distrações, e acabar descobrindo que o isolamento doméstico seca a criatividade, pois a experiência de vida se torna estreita, rasa e pobre. Nossos propósitos são frágeis, muitas vezes até de formas imprevisíveis; daí vem a ansiedade juvenil sobre o futuro, as crises de meia-idade e os arrependimentos na velhice.

Podemos não ter nenhuma ideia sobre qual é nossa orientação básica, ou não ter consciência sobre qual propósito nossa vida está estruturada. Nossas motivações são sempre confusas e nossos propósitos muitas vezes são obscuros. Geralmente não conseguimos admitir para nós mesmos que, digamos, o *status*, ou o dinheiro, ou a

bebida, é o que mais nos importa. Mas certos conflitos ou dilemas podem nos revelar isso, mesmo sem mencionar conversões ou crises. A escolha de uma coisa em detrimento de outra revela propósitos mais profundos. Digamos que eu falte à apresentação de piano de meu filho para passar uma tarde no bar, ou para terminar um projeto do trabalho em que sou necessário. Ou digamos que meu cliente de negócios desmarque nossa caminhada; vou caminhar mesmo assim? Se não for, talvez meu interesse fosse menos na natureza e mais no contrato que iria fechar. Ou digamos que escolhi um trabalho de alto escalão e me comprometi com princípios morais elevados. Aí descubro um comportamento imoral que, se exposto, me fará perder tudo. Prezarei minha moral ou meu emprego e *status*?

Nosso propósito pode ser evidenciado em nossas escolhas; é aquilo com o qual estamos fundamentalmente mais comprometidos, algo pelo qual, "na hora do vamos ver", sacrificamos qualquer outra coisa. Pode ser que apenas em pontos de conflito ou momentos de julgamento distingamos o que mais importa na grande sopa de desejos e metas conflitantes. Fazemos a promessa "até que a morte nos separe" quando o amor é jovem e belo, e a vida é cheia de promessas, mas é no fracasso, na decrepitude ou na cama do hospital que aprendemos o que queríamos dizer e por quê.

ÓCIO

Em nossas reflexões sobre as formas básicas e variações da vida intelectual, até agora distinguimos as buscas instrumentais — coisas que fazemos como meios para atingir certos fins — dos fins em si mesmos, ou das buscas que têm valor por si sós. Também começamos a falar das formas pelas quais uma determinada busca pode moldar e estruturar nossa vida, de modo que uma atividade é nosso fim último quando molda nossa orientação básica. O que aconteceria se tentássemos organizar nossas vidas em torno de objetivos meramente instrumentais, tais como ganhar dinheiro ou promover a justiça? Aristóteles argumentava que nosso propósito deveria ser b*uscado* per se, ou nossas ações se revelariam vazias e vãs. É claro o bastante que minhas ações são vãs quando não alcanço meu objetivo de pequena

escala. Se eu arrumar minha bolsa de natação, calçar o tênis, pegar as chaves do carro e dirigir até a piscina apenas para encontrar o lugar fechado, o objetivo de nadar foi frustrado, e minha série de ações, em vão. Da mesma forma, se meu objetivo não for buscado em si mesmo, a maioria de minhas ações serão em vão. Suponhamos que a piscina esteja aberta e eu possa nadar. Por que eu nado? Por causa da saúde. Eu quero ser saudável para poder trabalhar. Trabalho para ganhar dinheiro. E o dinheiro é pela comida, bebida, moradia, entretenimento e exercício — e tudo isso me permite trabalhar.

Descrevi uma vida absolutamente fútil. Se eu trabalho por dinheiro, e gasto dinheiro em necessidades básicas, e organizo a vida em torno do trabalho, então minha vida é uma espiral inútil de trabalho pelo trabalho. É como comprar sorvete, vendê-lo imediatamente, depois gastar os lucros em mais sorvete (que se vende mais uma vez... e assim por diante). Não é menos trágico que trabalhar por dinheiro e, no caminho do emprego para receber o pagamento, ser esmagado por uma bigorna. As atividades não têm valor se não resultam em algo satisfatório. Por isso, Aristóteles defendia que deve haver algo além do trabalho — o ócio, pelo qual trabalhamos, e sem o qual nosso trabalho é em vão. Ócio não é meramente recreação, pois isso poderia ser feito por causa do trabalho — como relaxar ou descansar no intervalo dele. Ao contrário, o ócio é um espaço interior cujo uso poderia ser considerado o ponto máximo de nossos esforços. Para Aristóteles, apenas a contemplação — a atividade de enxergar, compreender e saborear o mundo como ele é — seria o melhor uso final do ócio.

Apesar da duradoura tradição de pensamento que Aristóteles ajudou a inspirar, o tipo de ócio que funciona como propósito de vida não exige terras extensas nem a vida de um senhor no campo. Pode ocorrer num momento qualquer ou numa longa pausa; ele pode coexistir de forma proveitosa com certos tipos de trabalho manual. O movimento literário que, por um tempo, marcou a cultura intelectual norte-americana começou entre trabalhadores, em institutos onde as pessoas que tinham trabalhos manuais procuravam se desenvolver como seres humanos, com uma rica vida interior.[6]

Em seu manual clássico para intelectuais amadores — *A vida intelectual: seu espírito, suas condições, seus métodos* — o padre dominicano A.-D. Sertillanges afirma que uma vocação intelectual poderia ser vivida com duas horas de tempo livre por dia — sendo assim compatível tanto com a vida profissional quanto com a vida familiar.[7] Seu contemporâneo, Arnold Bennett, afirmou em *Como viver com 24 horas por dia* que seria suficiente meia hora por dia de pensamento concentrado, combinado com uma hora e meia de leitura séria à noite, três vezes por semana.[8] Eu acho que Bennett e Sertillanges têm razão — e, indo além, é possível visar o ócio e usar esses momentos de forma proveitosa, sem precisar ter uma realização séria da vocação intelectual. O ócio pode ser saboreado em momentos curtos, ou em longas pausas, ou no descanso, ruminando sobre os acontecimentos do dia. Um fim de semana no meio do mato pode permitir que venha à tona uma ideia que estava escondida sob o cotidiano do trabalho. Apesar dos antigos preconceitos contra ele, o trabalho manual deixa a cabeça ruminar e refletir de uma forma que outros trabalhos não deixam. É por isso que carpintaria, jardinagem ou faxina podem ser ocupações satisfatórias, coisa que checar listas, organizar papéis ou pensar em problemas complexos, mas triviais, não são.

Dito isso, é certo que sob certas circunstâncias o ócio não existe, e por isso seu uso é impossível. Correr atrás das necessidades vitais pode ser totalmente esmagador. Especialmente se for preciso submeter-se a um trabalho explorador. Em *Martin Eden*, Jack London descreve seu protagonista Martin estudando arduamente para se educar, tanto por ele mesmo quanto para tornar-se digno da mulher que ama. Pouco a pouco o dinheiro acaba. Ele começa a trabalhar em uma lavanderia que requer catorze horas de trabalho duro e concentrado, seis dias por semana. Tendo vivido antes à base de cinco horas de sono, quando ele aceita o trabalho está confiante que poderá continuar a ler após a jornada. Após um dia na lavanderia, os poderes de concentração necessários para ler se evaporam. Após uma semana, não tem energia nem mesmo para pensar: "Não havia mais espaço em seu cérebro para os problemas do universo. Todos os amplos e espaçosos corredores de sua alma foram fechados e hermeticamente lacrados".[9] Após três

semanas dessa rotina, Martin quebra uma longa abstinência e volta a beber, e encontra na embriaguez a imaginação, o fogo, o encanto e a beleza que a lavanderia escorraçara de dentro dele.

O relato de London é ficcional ou semificcional, mas bate com as experiências de vida de outros. Por exemplo, George Orwell escreve sobre sua passagem pela cozinha de um hotel em Paris, onde os funcionários de seu nível trabalhavam de oitenta a cem horas semanais, não sobrando tempo para pensar, nem dinheiro para economizar para a família ou para uma mudança de carreira. Suas vidas são desperdiçadas em trabalhos exaustivos dos quais a bebida e o sono são o único refúgio.[10] Barbara Ehrenreich descreve sua experiência ao final de dois turnos de garçonete: "Não estou nada cansada, eu asseguro a mim mesma, embora talvez não haja mais um 'eu' que possa monitorar o cansaço".[11] Ou considere o recente relato do jornalista James Bloodworth como "catador" em um galpão da Amazon.[12] Depois de dias andando ou correndo muitos quilômetros durante longas horas pelos corredores, sob constante vigilância eletrônica, penalizado por idas ao banheiro ou doenças, com uma escala imprevisível graças ao cancelamento dos turnos de outros trabalhadores, além de horas extras obrigatórias, Bloodworth se vê mental e fisicamente exausto. Pequenos prazeres, que ele e seus colegas poderiam ter moderado ou evitado, se tornam extremamente atraentes. Como disse um desses colegas: "Esse emprego faz você querer beber".[13]

O ócio pode ser destruído sob as péssimas condições de trabalho projetadas por terceiros. Também pode ser arrasado por anseios obrigatórios, dos quais não temos culpa, no esmagamento da vida. Pode ser demolido por comportamentos compulsivos que consomem todo nosso pensamento e consciência. E também pode ser extinto por nossas próprias escolhas. O professor de Aristóteles, Platão, pelas palavras de Sócrates, contrasta o ócio filosófico com a experiência de alguém imerso em tribunais e anseios sociais. Para um filósofo, uma pessoa ociosa não se importa

> se eles falam por um dia ou por um ano, se apenas eles podem atingir aquilo que é. Mas o outro — o homem dos tribunais — sempre tem pressa em sua fala; ele tem que falar com um olho no relógio. Além disso, ele não pode discursar sobre qualquer assunto que goste; ele tem um adversário diante dele, armado com poderes compulsórios, com a declaração juramentada, que é lida ponto por ponto à medida que ele avança e deve ser mantida por quem fala.[14]

É evidente que a vida corrida dos tribunais, apressada e reprimida por exigências alheias, é produto da educação e da escolha, não de circunstâncias econômicas forçadas.

Já temos paralelos contemporâneos com a escravidão voluntária dos políticos dos tribunais de Platão. Peguemos os trabalhadores urbanos da área de tecnologia que Lauren Smiley descreve no ensaio escrito em 2015, "The Shut-In Economy".[15] Muitos deles trabalham em casa e vivem sozinhos. Para economizar tempo, usam inúmeros aplicativos para tarefas cotidianas, como pedir refeições, fazer mercado e limpeza doméstica básica. Os Martin Edens de hoje, os entregadores, motoristas e faxineiros mal remunerados devem empilhar trabalho sobre trabalho só para cobrir os custos de vida. Mas aqueles a quem eles servem, os profissionais de tecnologia, não economizam o tempo para sossegar ou ter um *hobby* sadio, mas para trabalhar ainda mais. Smiley descreve uma delas que decidiu que, para cada hora que economizasse terceirizando suas tarefas pessoais e domésticas, ela poderia faturar US$ 1.000 para sua empresa. Assim, ela trabalha onze horas por dia e usa aplicativos para administrar seus afazeres, fazer o cabelo e arrumar a casa.

Os "senhores" de escravos atuais também não têm tempo livre. O escravo é escravo de um escravo, e hoje em dia, no topo da pirâmide de escravos, não existe sequer um fazendeiro explorador se educando — escrevendo ensaios, dissecando animais e especulando sobre política —, mas outro escravo, só que de nível social mais alto. Os mais ricos da cadeia social impõem obrigações a eles mesmos, assim como muitos privilegiados de nós voluntariamente se colocam numa vigilância eletrônica tão contínua quanto a dos depósitos da Amazon, postando nas redes sociais até mesmo fotos da academia ou nossas obsessões com bichos de estimação.[16]

Em contraste, o trabalho de escritório que era mais comum nas décadas anteriores pode ser extremamente entediante em si mesmo, mas claramente abre um espaço interno para outras vias de crescimento. John Baker trabalhou por muitos anos empurrando papel na Associação Automobilística, em Essex, e em seu tempo livre observava pássaros, absorto em uma sistemática intensidade. Ele pedalava para seguir falcões peregrinos, levando mapas, binóculos e cadernos volumosos. O resultado foi a extraordinária reflexão poética publicada em seu livro de 1967, *The Peregrine* [O Peregrino]. Os poetas Wallace Stevens (um corretor de seguros) e Frank O'Hara (um curador de arte) espremiam seus poemas nos momentos de ócio que a vida profissional cotidiana e ocupada permitia. Stevens afirmou que escrevia "praticamente em qualquer lugar", e teve suas ideias poéticas em caminhadas. Mas, pelo menos para Stevens, extrair poesia nas sobras de tempo não era um compromisso. Ele disse a um jornalista, poucos anos antes de sua morte: "Sendo poeta, o contato diário com um trabalho dá caráter ao homem".[17] Seu colega John Ashbery descreveu Frank O'Hara "rabiscando versos em momentos inusitados — em seu escritório no Museu de Arte Moderna, na rua durante a hora do almoço, ou mesmo no meio de pessoas em um salão cheio —, ele então os guardava em gavetas e caixotes, e esquecia metade deles".[18] A capacidade poética de O'Hara parece ter sido construída em sua vida; ele encontrou pausas, momentos de ócio, que eram invisíveis para os outros.

A padroeira dos professores sobrecarregados, Alice Kober, dava cinco aulas de cada vez no Brooklyn College, nos anos 40.[19] De qualquer forma, ela ensinava de dia. À noite, ela começou a decifrar uma língua antiga, Linear B, que havia sido descoberta em tabuletas de barro na virada do século, e que era considerada o Monte Everest para os linguistas, por ser um quebra-cabeça aparentemente impossível. Solteirona de meia-idade, filha de operários imigrantes, ela coletou estatísticas para cada símbolo da língua morta em duzentas mil folhas de papel. Devido à escassez de papel durante e após a II Guerra Mundial, esses papéis tiveram que ser improvisados por qualquer chumaço que encontrasse. E guardados em caixinhas de cigarro. Seu empenho foi interrompido por uma doença prematura, mas ela criou

as bases para a dramática decifração que ocorreu apenas alguns anos após sua morte.

Às vezes, o ócio aparece como uma conquista de disciplina quase impossível. O santo imperador romano Frederico II, no século XII, dedicou parte de seu tempo dedicado a conquistar territórios e influência política para ter uma longa discussão com Leonardo de Pisa, o matemático conhecido como Fibonacci, e ele mesmo fez longos estudos ornitológicos para um tratado de falcoaria ainda inexistente.[20] De fato, o ócio pode vir para acalmar até mesmo nas piores circunstâncias imagináveis. O psicólogo Victor Frankl escreveu sobre o que ele chamou de "a intensificação da vida interior", enquanto prisioneiro em Auschwitz. Sua intenção em parte foi falar dos seus sentimentos pelos entes queridos e sobre as lembranças dos tempos de uma vida digna. Ele descreve como a beleza das árvores e o pôr do sol se tornaram vívidos para os prisioneiros, e sobre as escolhas que os prisioneiros tiveram que fazer para resistir ao caráter avassalador e desumano de seu entorno.[21]

A capacidade poderosa do ser humano de saborear, contemplar e desfrutar indica a profundidade natural que há em nós. Assim como caminhar e o amor real por aprender, o ócio pode, a princípio, ser descoberto e aproveitado em qualquer lugar, mas ele prospera sob certas condições: tempo livre, ar livre e a mente livre de preocupações.

ÓCIO, LAZER E FELICIDADE

Existe uma espécie de intemporalidade no que fazemos no ócio quando isso está relacionado ao nosso fim último. Em nosso ócio, deixamos de contar os minutos que faltam para completar o objetivo; o objetivo é justamente o que estamos fazendo: caminhar, refletir consigo mesmo ou com outros, sentar ao redor da fogueira com quem amamos. Às vezes, pode até ser algo exigente. Virar a noite conversando, catalogar as ervas daninhas do jardim, observar pássaros como John Baker — tudo isso pode consumir muita energia. A

liberdade que há em aproveitar o ócio é estar livre da cobrança de seus resultados, e não apenas a liberdade de descansar ou se divertir.

O lazer também tem sua intemporalidade. Não há nenhum objetivo a ser alcançado em um feriado na praia, onde o tempo se estende nas ondas, na areia e na luz do sol. O tempo voa em uma noite de jogatina, assim como num churrasquinho à tarde. Qual é a diferença entre atividades como essas e o ócio ligado ao fim último de uma pessoa? A diferença é simplesmente que ninguém diria que o churrasco, a praia ou o jogo seria o ponto alto da própria vida. Essas atividades são gostosas, humanas e necessárias, mas não representam nossas maiores capacidades. Arte, música, conversa séria e servir com amor, ao contrário, mostram o que há de melhor em nós. São intuitos para o qual nos esforçamos; são motores para um crescimento pessoal ilimitado. A diferença desse tipo de ócio e o lazer será sutil, mas clara, de acordo com a forma como escolhemos estes diferentes intuitos. Qualquer vida minimamente feliz deve ter lazer, mas o que realmente importa é muito mais exigente.

São os bens mais elevados que podem mudar o rumo de nossas vidas, sacrificando não apenas tempo e dinheiro, mas amigos, entes queridos, *status* social e, às vezes, até a própria vida. Khaled Al-Asaad, por muitos anos diretor de antiguidades de Palmira, cidade antiga na Síria, foi capturado por membros do ISIS, que o torturaram para que ele revelasse a localização de artefatos valiosos. Ele negou, e foi assassinado. Al-Asaad morreu, ao que parece, pela História, pelo conhecimento e pela arte.[22] No oposto disso, não é razoável morrer por um truco ou por uma festa de aniversário na praia. Dito isto, é possível imaginar condições tão opressivas que fazem com que as pequenas coisas sejam o que resta de humanidade, valendo a pena morrer por elas. A pessoa não morre por uma festa ou jogo de cartas, mas pelo alcance máximo que sua humanidade poderia atingir, que é a dignidade negada pelas circunstâncias.

Aristóteles pensava que nossa finalidade última é o que constitui nossa concepção de felicidade. Isto é, elegemos nosso propósito com base naquilo que acreditamos constituir uma vida feliz. Ele também

acreditava que a natureza humana dá contornos definidos à felicidade: alguns propósitos satisfazem, outros não. Nossa concepção de felicidade pode estar errada. A contemplação, na opinião dele, é a única coisa que poderia estruturar os outros desejos humanos a ponto de tornar uma vida humana satisfatória. No entanto, se nossa natureza estiver dividida, como ele pensava (e como obviamente está), e se nossos motivos forem vários e conflitantes, e se nossos desejos modificarem as percepções da realidade e de valor, a felicidade real será muito difícil tanto de discernir quanto de alcançar.

É verdade que Aristóteles concebeu a contemplação de forma muito restrita: uma filosofia sofisticada, que ele mesmo praticava, era o que formava o cerne de sua noção de felicidade. Mas é evidente que se pode considerar contemplação apreciar a beleza da própria família e da vida comum; os sofisticados cálculos de um físico; a capacidade da madeira de se curvar na formação dos móveis; a freira cantando Salmos cinco vezes ao dia; o terapeuta ou o professor debruçando-se sobre os exemplos humanos.

Mesmo assim, talvez seja pedir muito aceitar que a contemplação é o único bem verdadeiro para os seres humanos. Afinal, sempre foi difícil legitimar isso; é uma proposta contracultural e contraintuitiva, agora e na maioria das vezes no passado. Mas como pano de fundo para este livro, essa ideia não precisa ser aceita por você, meu leitor. Você pode achar que a felicidade consiste em mais de um bem. Você pode acreditar que todos desejam a felicidade, mas nem todos têm a disposição para aprender como alcançá-la. Ou você pode julgar que a "felicidade" é uma fantasia em si e que, ao tentar buscá-la, nós apenas nos torturamos. Mas, ao final deste livro, eu realmente acredito que ficará claro que a contemplação na forma de aprendizado é um bem humano saudável, valioso *per se* e digno do seu tempo e de seus recursos. Quanto à centralidade que isso ocupa na vida humana, isso eu deixarei no ar. Ou pelo menos tentarei deixar no ar. Meu entusiasmo às vezes poderá dar uma valorizada.

O ESPECTRO DO ELITISMO

Elogiar o aprendizado livre em si mesmo, como algo necessário para o florescimento da vida, é muitas vezes apontado como algo de viés aristocrático, como se o endosso aristocrático de Aristóteles fosse o beijo da morte moral, ou como se uma verdade não pudesse existir junto a algo moralmente feio. Mas os relatos que citei a respeito da destruição do ócio na vida dos trabalhadores modernos, e a diminuição de sua humanidade, devem nos deixar mais atentos, e não menos, ao valor do ócio. Ao ouvir tais histórias, deveríamos nos motivar a promover aos trabalhadores tempo suficiente para divagar, curtir, refletir, buscar passatempos saudáveis — em vez de simplesmente deixar isso para uns poucos sortudos. A filósofa Simone Weil, refletindo sobre uma tentativa fracassada de educar os trabalhadores, escreveu:

> Seria motivo para condenar todo trabalho desse tipo? Ao contrário; o importante é distinguir, entre as iniciativas culturais da classe trabalhadora, quais levam ao fortalecimento da ascendência dos intelectuais sobre os trabalhadores, e quais levam os trabalhadores a se libertarem de tal dominação.[23]

Weil faz uma distinção que os educadores atuais, que buscam instruir profissionalmente os desfavorecidos, fariam bem se tivessem em mente: estamos querendo elevar aqueles que, entre os pobres, são dignos de dominar os outros? Ou estamos buscando nivelar a diferença entre as classes sociais?

A ideia de que o aprendizado sério só é praticado por uma pequena elite é teimosa e difícil de ser afastada. Mas ela é falsa. Pensem em Mendel Nun, um pescador de um *kibutz* na Galileia, nascido logo após a I Guerra Mundial. Ele encontrou âncoras de pedra de tempos antigos enquanto pescava, e as guardou no que hoje é um pequeno museu. Ao tentar entender o que havia encontrado, ele estudou o que havia de disponível sobre a pesca antiga e, como isso era um interesse raro, tornou-se um dos maiores especialistas do ramo.[24] Imagino que este projeto intelectual, descoberto no dia a dia de seu ofício, mudou a maneira como ele vivia. Sair para pescar agora seria visto com uma dimensão mais ampla e profunda: um empreendimento humano que se desenvolveu em mil anos de história e que afetou a região.

Onde nasci, os Estados Unidos, pessoas totalmente comuns montam seus telescópios no verão e se dirigem para festas em áreas rurais menos iluminadas, em busca de supernovas, estrelas duplas e conjunções planetárias. Viaje para Gettysburg e você encontrará milhares e milhares de pessoas normais que, do nada, querem saber tudo sobre uma batalha que aconteceu há 150 anos: os soldados, os mortos, suas vestimentas, suas armas, suas estratégias de guerra, suas vitórias e derrotas. Passei um verão em Israel, e lá a arqueologia sustenta a imaginação popular: multidões aguentam um calor insuportável para ouvir esta pedra, aquela pedra, esta montanha, aquele vale, e histórias que os livros sozinhos não contam. Em geral, e há muito tempo, a religião é acusada de ser anti-intelectual, mas eu conheci poucos fiéis que não fossem curiosos sobre os motivos de haver duas histórias da criação no Gênesis, ou que tipo de coisa é "satanás", ou para que serviam os pães de apresentação no Templo de Jerusalém.

Existem questões fundamentais por trás desse mar de detalhes buscados na astronomia, história, arqueologia e religião: de onde vem o universo? As galáxias são fruto do acaso ou de um *projeto*? O que torna possível a guerra, o maior dos males humanos? O que a faz parecer moralmente necessária? Em Israel, perguntei a uma arqueóloga o que a levava a peneirar pó em meio a um calor de quarenta graus, e passar incontáveis horas classificando cacos de cerâmica. Ela me disse: "Eu me interesso pela economia antiga. O que eu quero entender é: o dinheiro engrandece as pessoas e suas comunidades; mas ele também é a fonte do mal e da destruição. Como isso é possível? Como o bem e o mal se misturam em um ser humano?".

O amor pelo aprendizado é comum entre as pessoas e buscado de diversas formas e em vários níveis. Mas, ao contrário do amor pela natureza, nem sempre o reconhecemos. Nós o perdemos em suas formas mais baixas, e o confundimos nas mais elevadas. Fazemos isso porque temos vários desejos e objetivos, em várias hierarquias invisíveis. Temos propósitos que podem ou não ser cristalinos para nós. Logo, podemos amar o aprendizado em si, ou podemos usá-lo em

prol de uma agenda política; ele pode ser um meio para a riqueza e o *status*, ou um trampolim para a realização pessoal; aprender pode vir de hábitos sociais inúteis, seguindo a massa. Podemos não saber se somos movidos por algo real ou por outra coisa até que sejamos testados. Mas limitar o aprendizado aos profissionais seria como considerar que os alpinistas patrocinados são os únicos que podem apreciar o ar das montanhas.

Esta introdução filosófica ao valor intrínseco do aprendizado e de seus companheiros próximos, ócio e contemplação, tem como objetivo ajudar o leitor a navegar, por conta própria, pelos exemplos de aprendizado que se seguem. Como seria um exercício autêntico de amor pelo aprendizado na vida real? Como esse exercício pode moldar a vida de uma pessoa? Como o amor ao aprendizado, se bem exercido, pode ser um tônico para aliviar vidas fúteis ou sofrimentos inevitáveis? Como sua prática poderia ser considerada o ponto alto de todo o empenho de uma pessoa?

Mas os exemplos que apresento só vão levantar mais questões. Como é possível que o amor pelo aprendizado seja corrompido pela busca de riqueza ou poder? Existe um conflito natural entre a atividade intelectual e as comunidades humanas ordinárias? No segundo capítulo deste livro, eu tento diagnosticar a corrupção do aprendizado no amor ao dinheiro e ao *status*. Em seguida, conto duas histórias de conversão e redenção da vida intelectual: uma, a famosa história de Santo Agostinho, a outra, o relato secular moderno sobre as origens da arte nos romances de Ferrante Neapolitan.

Por fim, eu me voltarei a um terceiro conjunto de perguntas. O que mais assombra as pessoas de hoje, que têm inclinações intelectuais, é a impressão de que a busca pelo aprendizado sem compromisso é inútil, portanto, injustificada diante das enormes exigências que a miséria humana e a injustiça nos impõem. Eu faço uma distinção entre o sentido superficial de "fazer a diferença" e as formas de prestar serviço um-a-um, o que quer dizer que a vida intelectual é útil quando reconhece a si mesma e se põe como última da fila.

* * *

Os acadêmicos profissionais são os mordomos das atividades focadas em livros e ideias. E olha que muitos deles atualmente já se veem desanimados e inquietos como eu estive. Estou convencida de que o incômodo, em grande parte, é uma questão afetiva e, além disso, uma falha de imaginação. Nosso casamento com o trabalho intelectual se tornou obsoleto e sem vida. Nossos olhos vagueiam inquietos por outras perspectivas. Perguntamos se perdemos alguma entrada. Com certeza a agricultura seria mais gratificante, ou cantar em boates; com certeza nossos talentos seriam melhor utilizados na vasta engrenagem global do trabalho com direitos humanos. Nessas circunstâncias, até mesmo um brilhante argumento filosófico — se eu pudesse elaborar um — seria inútil. Da mesma forma, uma análise histórica meticulosa — um relato sobre as reviravoltas da vida cultural e econômica que nos levaram a esse beco triste — pode nos tornar mais sábios, embora não vá restaurar nosso viço perdido. Precisamos de referências e modelos: fantasias atraentes que nos chamem e nos coloquem em uma direção, e nos lembrem do que já fomos, de quem ou o que poderíamos ser. Só então o romance voltará.

Aprender e ter uma vida intelectual não são territórios exclusivos dos acadêmicos profissionais, mas eles são seus guardiões oficiais; portanto, um bom lugar de onde se pode começar a renovação. Mas espero que este livro caia também nas mãos de amadores com interesses intelectuais, e que se reconheçam aqui. Talvez seja ainda melhor que a intelectualidade se renove a partir das bases.

Minha preocupação com os exemplos e histórias a seguir é indiferente ao fato de serem reais ou fictícios. Isso porque, em parte, eu não vejo uma diferença essencial entre eles. Boa ficção ressoa na verdade; boas histórias reais influenciam a ficção. Portanto, a literatura inspira modelos da vida real e vice-versa. Nossas vidas são suscetíveis aos livros; os livros, por sua vez, refletem nossas vidas.

Neste livro eu deixo minhas histórias pessoais de lado. Um elenco mais vasto de personagens vai acompanhar você, como fizeram comigo, nessa investigação sobre o que é a vida intelectual e que papel ela desempenha em uma vida feliz e proveitosa para a comunidade.

Escolho a palavra "investigação" de propósito, pois é minha esperança que você, meu leitor, investigue comigo. Afinal de contas, cada pessoa vive sua própria vida, especialmente dentro de sua própria mente. Talvez eu veja um impasse onde você veja saída. Onde eu encontrar clareza, você poderá ver obstáculo. Muitas das minhas reflexões estarão apenas meio cozidas; a massa poderá não estar bem sovada. Termine-as do seu jeito — ou então cozinhe outra coisa.

CAPÍTULO 1: Um refúgio do mundo

Os membros deste pequeno grupo provaram a doçura e a felicidade da filosofia, ao mesmo tempo que viram o bastante da loucura das multidões, onde, por assim dizer, ninguém faz nada de sensato na governança política, e onde não se encontram aliados com quem se pode prestar socorro à justiça e se safar. Em vez disso, foi como um indivíduo que tivesse caído entre as bestas e que, sem desejar colaborar com sua maldade, nem ser capaz de, sozinho, se opor a todo esse bando de selvagens, morresse antes de oferecer qualquer utilidade à cidade ou aos amigos, não tendo sido bom para si nem aos demais.

Por todos esses motivos eu digo que o filósofo mantém-se tranquilo e faz o que deve. Como alguém que, surpreendido pela tempestade, protege-se da poeira levantada pelo vento e do aguaceiro abrigando-se atrás de um muro, o filósofo, ao ver os outros atolados na terra sem lei, sente-se feliz se de alguma forma guiar sua vida presente livre de injustiça e impiedade, e se partir daqui com esperança, sem culpa, e satisfeito.

— Platão, *A República*, 6, 496d

O MUNDO

Em um prédio de apartamentos de luxo em Paris, os moradores — funcionários públicos, advogados, aristocratas — preparam-se para um dia de reuniões. Passam a primeira hora do dia com os jornais, prólogo para as conversas que terão com lobistas, legisladores, membros da diretoria, clientes e sócios das empresas. As peças se

movem no tabuleiro. Vitórias viram perdas, perdas viram vitórias. Muda-se o plano em cima do qual tudo foi apostado; outro plano é adotado. Os termos da vez tor*nam-se* slogans*, e os* slogans tornam-se as palavras da moda. Um ganha dinheiro, o outro perde; um ganha um voto, o outro perde seu posto. Os homens importantes (eles são, geralmente, homens) voltam para casa, para suas esposas cheias de neuroses, procurando modos de aliviar a ansiedade, um após outro: dietas especiais, ioga, psicoterapia, meditação, corrida, adultério, práti*cas de mindf*ullness. Seus filhos também estão ansiosos, o tempo todo buscando a aprovação dos professores, esperando passar de ano com honras. O futuro se desdobra diante deles como uma lista indefinida de prêmios a serem ganhos ou perdidos, com infinitas e fascinantes escalas de valor entre um e outro. De manhãzinha, invisíveis senhoras da limpeza vêm para esfregar os banheiros e lavar a roupa, encanadores para checar tubulações, eletricistas para consertar os cabos. O chaveiro lubrifica a porta e troca a fechadura. Motoristas incógnitos estacionam e partem. O porteiro do prédio toma nota dos moradores, fala com os prestadores de serviço, instrui a senhora da limpeza e recolhe as correspondências.

A antiga Atenas enriqueceu com espólios do império. Os homens que derrotaram os persas, inventaram especulações científicas e escreveram grandes tragédias agora estão todos mortos, ou quase. Seus filhos abastados desperdiçam tempo em corridas de bigas e cavalos, ou aprendem a arte de falar com o propósito de extrair ao máximo possível os ganhos da guerra. A comunidade, que uma vez dividira os ônus e os bônus, separa-se em castas de ricos e pobres, um de olho na fraqueza do outro, esperando sua vez.

Na Palestina romana, uma mulher muito jovem, tendo atingido idade fértil, prepara-se para casar. Do serviço a seus pais, ela será transferida para seu marido, esperando dar-lhe filhos até sua morte. Talvez então seu marido case-se de novo. Quando seus filhos forem crescidos, também terão esposas que lhes darão filhos, e assim por diante, *ad infinitum*.

Na Europa Central da virada do século xx, descobertas científicas estão no ápice. A célula e a bactéria se tornaram visíveis, assim como as curas para numerosas doenças e enfermidades. A energia elétrica e magnética são captadas pela matemática; novas teorias prometem unificar a física e a química e desmistificar a natureza da luz. Com a compreensão científica da estrutura da natureza aumentando cada vez mais, o mesmo acontece com seus usos, removendo o que pareciam ser obstáculos eternos ao desenvolvimento humano nas áreas de saúde, segurança e comodidades. Os frutos disso aumentam e fortalecem os exércitos europeus, um murmúrio agitado e constante por debaixo de um período sem precedentes de paz e prosperidade, além do extraordinário desenvolvimento da cultura humana, da música, da arte, da literatura e da erudição.

Nos regimes fascistas da Itália, da Espanha e da França em tempos de guerra, os líderes políticos enchem as ondas de rádio com uma névoa de mentiras. O inimigo está à porta. A guerra faz o homem. Um novo mundo é possível. Espera-se que as mentiras preencham qualquer conversa, moldem as escolhas e formem a vida dos cidadãos. Uma rede de informantes dedura à polícia secreta qualquer sinal de descrença em tais mentiras. Prisões e campos de concentração brutais escondem do olhar os sofrimentos dos dissidentes.

No período entreguerras na América do Norte, um jovem afro-americano tem poucas perspectivas. Na infância, seu pai raivoso e provocador é assassinado por homens brancos, e sua família é desintegrada pela secretaria de bem-estar social. Sendo o melhor aluno de uma classe quase só de brancos, ele teria sido um carpinteiro ou um zelador. Enraivecido e provocador como o pai, ele se mete na zona de Nova York e Boston, vendendo drogas, aliciando mulheres, fazendo apostas. É preso e mandado à prisão. Vive em uma cela cujo vaso sanitário é um balde, e seus vícios são alimentados pelos agentes penitenciários.

Nápoles no pós-guerra cai em brutal pobreza. As gangues criminosas têm um negócio muito lucrativo. Os artesãos que, um dia, se vangloriaram de seus trabalhos são atormentados pela amargura de

não poderem sustentar suas famílias. Sua frustração se transforma em violência contra esposas, filhos e vizinhos. Mulheres e crianças, cujos maridos ou pais estão mortos ou presos, ficam sujeitas a todo tipo de abuso. Não se fala do passado, não se pensa em um futuro. Pratica-se violência por vingança, lazer e consolo. Ou porque sim. Até mesmo jogos de escola viram brigas de rua.

No que digo a seguir, eu me refiro ao "mundo" como algo do qual se precisa escapar. Não me refiro ao mundo inteiro, que inclui a natureza repleta de animais, todos os tipos de comunidades humanas e seus jardins, fazendas e famílias. Refiro-me ao mundo social e político, que com frequência se assemelha àqueles exemplos. O mundo do qual falo é o governado pela ambição, pela disputa e pela busca de prazeres efêmeros. Um mercado onde tudo pode ser comprado e vendido. Onde até mesmo os bens mais preciosos são reduzidos a produtos e espetáculos. Onde seres humanos são principalmente os meios para alcançar objetivos. Onde a violência está no fim de uma espiral de queda e também escondida atrás de um sucesso muito visível. O mundo, neste sentido, é humano por padrão, mas de forma alguma encerra suas possibilidades.

O que significaria escapar do mundo? Que tipo de refúgio é possível?

A ESCAPATÓRIA DOS QUE LEEM

O conteúdo deste livro mal começou e eu já irritei você ao perguntar se é possível, ou como é possível, escapar do mundo. Sei que você quer descobrir como o mundo pode ser mudado para que ninguém tenha que fugir dele. Mas deixe sua questão em banho-maria. Dê-me uma chance, e imagine, por enquanto, que as vias de mudança que você imagina estejam bloqueadas.

Começo com a fuga de uma leitora ficcional.[25] O filme de Mona Achache de 2009, *O porco-espinho* (*Le hérisson*), conta a história da amizade de três pessoas de um condomínio de apartamentos de luxo em Paris.[26] No centro da história está Renée, uma mulher feia de meia-

idade, da classe trabalhadora, porteira do prédio. A idade dela é filmada com realismo inquietante: a câmera pega sua feição pesada, sua falta de adornos, seu casaco velho, os chocolates que ela come solitariamente. Apesar disso, Renée desperta uma misteriosa curiosidade em Paloma, uma garota rica de doze anos que é assombrada pelas vidas sem sentido de sua família. O pai dela é ministro do governo; sua mãe, psicoterapeuta e neurótica profissional. Quase sempre sozinha, Paloma imagina um mundo sem competição e, com certo capricho, trama seu próprio suicídio. Renée também atrai Kakuro, novo residente no prédio, um japonês que se interessa romanticamente por ela. Para quem assiste, é um choque ver um casal tão pouco cinematográfico formando um par.

Antes de Renée, outra personagem de meia-idade no cinema foi Emmi, protagonista romântica da obra-prima de R. W. Fassbinder, de 1974: *O medo come a alma* (*Angst essen Seele auf*).[27] Ao contrário das figuras contemporâneas de Hollywood nessa idade — por exemplo, a escritora interpretada por Diane Keaton em *Alguém tem que ceder* (*Something's Gotta Give*, 2003), rica, realizada, encantadora e ainda *sexy* —, a Emmi de Fassbinder é gorda, enrugada, tola, uma faxineira na base da pirâmide social. Emmi se apaixona por um marroquino mais jovem, que vem trabalhar com visto temporário, para desgosto de seus filhos xenófobos, seus vizinhos e colegas de trabalho. Renée se apaixona por Kakuro e quebra a barreira invisível entre ela e os ricos residentes do prédio. Em ambos os casos, a relação amorosa é uma verdadeira conexão humana que destoa de seus ambientes sociais movidos por aparências.

A diferença de abordagem ao tema em *O porco-espinho* é que a inquietante, mas autêntica conexão humana origina-se e baseia-se no amor por aprender. Por trás do baixo nível social, da feiura de sua meia-idade e de sua fama pública de incapacidade e ignorância, a personagem guarda um segredo: ela é uma leitora voraz — de grandes romances, filosofia, história e os clássicos. Enquanto seus vizinhos tagarelam e pavoneiam em um jantar no andar de cima, a câmera corta para Renée sozinha, porta fechada, lendo filosofia em sua mesa de jantar. Mais tarde, ela está na cozinha, num quartinho secreto

repleto de livros e com uma cadeira de leitura. É essa vida secreta que atrai a atenção de seu pretendente japonês, assim como a da protagonista do filme, Paloma. Kakuro descobre isso porque o gato dela tem nome de um personagem de Tolstói, assim como os dele. Já Paloma percebe a afinidade com Renée quando vê um tratado filosófico deixado sem querer na mesa da cozinha. Em uma cena central, Paloma está na cozinha de Renée e nota a porta que dá para o quarto secreto de leitura. Intrigada, ela pergunta: "O que tem atrás da porta?". A vida intelectual oculta de Renée, com seu intenso interesse em leitura e reflexão, é o que cativa os outros personagens, formando amizades que são um refúgio à bolha de privilégios que os cerca.

A vida intelectual retratada nesse filme tem quatro características fundamentais:

- É uma forma de cultivo de vida interior, um lugar de retiro e reflexão.

- Assim, é *afastada do mundo*, onde "mundo" é entendido (em seu sentido originalmente platônico, depois cristão) como local de competição e desgaste em nome de riqueza, poder, prestígio e *status*.

- É uma fonte de *dignidade* — evidenciada pelo contraste entre isso e o baixo *status* de Renée enquanto mulher, trabalhadora, sem filhos e sem idade para gerá-los.

- Abre espaço à *comunhão*: permite uma conexão profunda entre seres humanos.

Quando cultivamos uma vida interior, deixamos de lado as preocupações com a escalada social e suas comodidades. Esquecemos, mesmo que por um tempo, a pressão ansiosa das necessidades. Essa interiorização e autorretiro podem se manifestar espacialmente; se o pensamento e a imaginação que constituem a vida interior podem ser ocultos, não ditos, invisíveis, podemos nos abster do mundo em um local fechado, longe da vista do público, como o quarto secreto de Renée, ou podemos procurar um retiro na montanha, em um

mosteiro, no *campus* universitário afastado da cidade, lugar que parece um mundo em si.

Mas que não se leve as metáforas de espaço ao pé da letra. Um sinal de mergulho na vida interior é uma espécie de letargia insensata. Em *O banquete*, Platão descreve seu professor Sócrates todo vestido para um jan tar, mas de repente entregue em pensamentos na porta de entrada.[28] Segundo o historiador Plutarco, o grande matemático Arquimedes estava tão absorto em suas provas que não percebeu a invasão dos romanos e a conquista da cidade, e foi morto por um soldado enquanto insistia em terminar seu trabalho.[29] Mais tarde os escritores lhe deram suas últimas palavras: "Não mexam nos meus círculos".[30]

Sócrates estava em uma festa, em uma cidade, e Arquimedes também poderia ter sido tomado pelos padrões matemáticos da formação das tropas que avançavam. Mas com certeza são casos paradigmáticos de distanciamento. O distanciamento do mundo, em suma, envolve deixar de lado uma série de *preocupações* — as exigências dos inquilinos ricos de Renée, os olhares atentos dos convidados no jantar, conscientes de seus *status* e perigos sociais e políticos, e até mesmo questões de vida ou morte. Isolamento espacial ou físico é somente uma ajuda útil para concentrarmos nossa atenção, evitando que nossos olhos e ouvidos sejam tragados por distrações. Não se trata apenas de ter foco total para aprender, pensar e refletir. Existe na verdade um conflito fundamental, difícil de perceber e ainda mais de descrever, entre os desejos de saber, aprender e compreender, e os desejos por outras coisas, especialmente as que envolvem vida social e política.

Podemos sacar que na mistura de afastamento e interioridade estamos lidando com uma forma de *ócio*, um jeito de ser que vai além do trabalho, uma forma de atividade que tem valor em si e que poderia culminar no ponto alto da vida. Depois que Renée termina o trabalho que lhe dá o sustento, ela faz o que mais ama: ler e refletir. Sócrates e Arquimedes esqueceram por um instante de suas funções sociais — ensinar, desafiar os cidadãos, construir máquinas úteis. Naquele momento, eles fizeram o que mais os define, quem são acima de tudo.

A interiorização mental no tempo livre destrava a dignidade que tantas vezes é negada ou menosprezada pela vida ou circunstância social. Afinal, Sócrates é um desajustado pobre e descalço, mas seu comprometimento enérgico nas questões que levanta o faz parecer mais que humano. A interiorização secreta de Renée tem um caráter desafiador: ela se recusa a ser definida por seu *status* social baixo. A rebeldia vem do fracasso involuntário, já que nenhuma criança sonha em se tornar porteira de prédio. No entanto, o poder de atração que ela exerce sobre seus vizinhos de alta classe sugere que a pobreza é apenas uma forma de desumanizar alguém por sua posição social. Os mais ricos depositam valor em grandes imóveis, jatos particulares, roupas de grife, alta gastronomia. Mas um ser humano não é um arranha-céu de vidro ou um carro esportivo lustroso, por melhor que seja a tecnologia cosmética. O ser humano anseia, e na prática, por algo que supere o meramente material ou o meramente social. Mesmo muito ricos, Paloma e Kakuro buscam sua própria dignidade quando se afastam de sua classe social e fazem amizade com a porteira lá do térreo.

A vida intelectual é uma forma de resgatar valor real quando o reconhecimento lhe é negado pelo jogo de poder e pelos julgamentos indiferentes dos círculos sociais. Por isso que é uma fonte de dignidade. Na ordinária vida social, o conhecimento é negociado por dinheiro, poder, aprovação, ou por um sentimento de pertencimento, de superioridade ou de alcance de importância. São nossas moedas básicas, formas de avançar na vida ou de diminuir os outros. Mas como um ser humano é mais do que sua utilidade social, outras formas de relacionamento, mais fundamentais, são possíveis. Uma dessas formas pode ser a alegre amizade entre dois ávidos leitores, ou a busca tenaz pela verdade em um assunto junto a pessoas com as quais, em outro contexto, seria insuportável.

Se não existisse uma humanidade essencial que todos nós compartilhamos, não haveria como encontrar sentido nas experiências em que nos conectamos profundamente uns aos outros. Também não seria óbvio o valor de cultivar uma vida interior se não houvesse algo em nós além de nosso marcador de riqueza, *status* social ou realização

política. Dessa forma, a vida intelectual, o aprendizado em si, indica algo de misterioso — a pessoa que faz isso tem valor e dignidade secretos. Mas o que é dignidade, e por que ela é importante, é algo difícil de articular. E assim como a maioria das questões em boa parte deste livro, só poderei esboçar algumas respostas possíveis, e os leitores que as resolvam por conta própria.

Mas antes mesmo de tentarmos nos debruçar sobre os mistérios do pensar e da dignidade humana em seu esplendor, precisamos olhar para outra direção, que é o estranho *objeto em si* do aprender. Uma vida interior é alimentada não apenas pela privacidade, solidão e silêncio, mas também pela preocupação com algum assunto. Ler romances ou filosofia nutre a vida interior de uma pessoa, assim como o interesse vívido por equações geométricas ou o encanto pelos hábitos dos pássaros. Mas nem todo interesse desenvolve a vida interior neste sentido: horas e horas assistindo YouTube não dá no mesmo que o tipo de recolhimento de Renée. Assim como a prática de degustar licores ou passar horas no espelho tentando um penteado perfeito não equivale a exercícios de auto-observação. Estas atividades não cultivam a vida interior, assim como a maioria das variações de atividades feitas solitariamente. Onde está a diferença? Que tipo de atenção faz o aprendizado e a vida intelectual serem o que são? O que lhes dá seu valor especial? Tais questões são mais bem abordadas se ampliamos o escopo de nossas imagens e exemplos.

IMAGENS DA INTERIORIDADE

Qualquer que seja o maior júbilo que o homem, com seus terrenos elos, nomeia com os nomes dados aos deuses: a harmônica fé, que não vacila, a amizade, que não duvida; a luz, que aos sábios vem somente em sós pensares, e que aos poetas brilha em imagens belas;
Tudo isso fiz — em minhas melhores horas — Descobri nelas, e lá encontrei-me eu mesmo.

— Goethe, "Für Ewig" ("Pela Eternidade")

Os intelectuais, declarados ou aspirantes, com frequência são atraídos pela grande imagem da Escola de Atenas — o encontro imaginário que

Rafael pintou de pagãos barbudos, andando com confiança em uma corte celestial, segurando pesados tomos e apontando as mãos para uma direção ou outra. Uma pintura bem menos conhecida sobre a vida intelectual, embora seja muito mais antiga e familiar na arte europeia, mostra uma adolescente que adorava ler. O mestre holandês Jan van Eyck pintou, em su*a obra O Cordeiro* de Deus, a Virgem Maria que, coroada como rainha do Céu, tem os olhos voltados para o códice em suas mãos. Nessa cena conhecida, a jovem Maria espera o anjo Gabriel em seu quarto, às vezes rodeada de pilhas de livros, empenhada em estudos sérios (c*omo no Altar de* Grabow, 1383*, e na Anu*nciação de Fra Filippo Lippi, 1455), às vezes lendo um livro tão pequeno quanto um saltério (c*omo na Anu*nciação de Fra Angelico, 1438–45). Em muitos quadros, quando o anjo chega, ela está lendo em Isaías a parte onde se profetiza que uma virgem conceberia, e se prepara para receber o convite para dar à luz o Rei dos reis (c*omo na Anu*nciação de Mathias Grunewald, 1513–15).

De acordo com uma tradição, atestada nos primórdios por Orígenes, antigo comentarista da Bíblia (*Homilias sobre Lucas*, 6.7), Maria aprendera com as escrituras hebraicas; havia estudado a Lei e meditado diariamente sobre os profetas. Então ela entendeu que a mensagem do anjo, de que ela daria à luz, fazia parte do plano de salvação de Deus. Sua sabedoria e aprendizado explicam a sutileza e a cautela com que ela responde ao anúncio do anjo no Evangelho de Lucas, perguntando: "Como acontecerá isso...?" (Lc 1, 34). Ambrósio, Padre da Igreja do século IV, elogia sua resposta — que não se nega a crer, como faz Zacarias versículos antes, nem se intimida precipitadamente por medo do visitante angélico (*Comentário sobre Lucas*, 1, 34).

Um antigo texto siríaco imagina José repreendendo Maria por sua aparente falta de castidade, e Maria em contraparte o repreende por ele não conhecer bem as escrituras:

JOSÉ: Desviaste como a água, menina casta; pega as Escrituras e lê

como as virgens não concebem sem relações,

como estás dizendo.

MARIA: Tu que desviaste, José; toma e lê

em Isaías, está escrito tudo sobre mim,

como uma virgem pode dar frutos;

se isso não for verdade, não aceites minha palavra.[31]

O amor aos estudos de Maria é endossado pelos Padres da Igreja como um modelo para os cristãos. Ambrósio inclui "aplicada à leitura" em um catálogo das virtudes de Maria, e explica como ela estava quando o anjo a encontrou:

> [...] quando o anjo entrou, [Maria] foi encontrada a sós em casa, sem ninguém que pudesse interromper sua atenção ou a perturbasse; e ela não queria a companhia de outras mulheres, pois tinha a companhia de bons pensamentos. Além disso, ela se sentia menos sozinha quando estava sozinha. Pois como ela poderia estar sozinha, se tinha com ela tantos livros, tantos arcanjos, tantos profetas?[32]

Sua solidão durante a leitura é um sinal de sua independência, sua aspiração humilde, sua atenção total ao que tinha à mão. Isso é enfatizado na aparição do anjo, porque a proposta do anjo só é um desafio comparável ao desafio do pedido que Deus fez a Abraão, para matar seu filho. Se pensarmos em Maria como um ser humano qualquer, podemos supor que ela deve ter tido muitos planos, vontades e preocupações: seu iminente casamento com José, por exemplo, assim como sua relação com seus pais, com sua aldeia e com seus anciãos religiosos. É fato que não se menciona nos Evangelhos que conceber um filho fora do casamento levaria uma mulher à morte ou ao exílio. A proposta oferecida a Maria é de suportar um destino aparentemente terrível. Seu foco interior, seu amor pelas palavras e pelos ensinamentos das Escrituras, fazem com que ela diga sim à oferta do anjo, apesar das consequências sociais. Somente uma profunda confiança em um bem acima de qualquer ganho social admitiria uma decisão tão radical; uma confiança nutrida pela reclusão interior.

A sede íntima demonstrada pela estudiosidade de Maria é também parte do significado da virgindade eterna de Maria. Ela não se submete à serventia rasteira que sua comunidade estabelecera para as mulheres — prazer sexual, perpetuação de clãs e linhagem sanguínea. Portanto, sua virgindade também assegura dignidade, uma posição além da

mera utilidade social. O mundo social é um reino de suspeitas: a ênfase em ambições e pelejas, o utilitarismo e a instrumentalização das pessoas, o desperdício de energia em anseios mesquinhos e picuinhas. Somente afastando-se desse mundo é que os fundamentos da vida humana e divina podem se tornar claros.

É por isso que, nas pinturas medievais e renascentistas da Anunciação do anjo, Maria está sempre sozinha, às vezes deliberadamente afastada da agitação das ruas da cidade (como na *Anunciação* de Crivelli, 1486), e seu recinto, um quarto escondido, é sempre enfatizado. O desenvolvimento de seu intelecto se dá no privado, no "horto cerrado"; é o encontro íntimo entre a Palavra de Deus e ela mesma, onde a Palavra é entendida como sendo um convite divino, imediatamente compreendido, e também como o próprio Cristo que ela carrega em seu ventre. Diz Santo Agostinho: "O anjo anuncia; a Virgem ouve, crê e concebe, fé em sua alma, Cristo em seu ventre".[33] Aqui Agostinho faz eco a Paulo: "A fé vem pelo ouvir; e o ouvir, pela palavra de Cristo" (Rm 10,17). Agostinho também está defendendo um modelo aos fiéis. O fiel comum também é destinado a ouvir, acreditar, conceber, dar à luz: "Quando você crê de coração na justiça, você concebe a Cristo; quando seus lábios confessam a salvação, você dá à luz Cristo."[34]

Maria é referência de vida intelectual como a reclusão do mundo que se faz para cultivar a vida interior. Os antigos até podem ter pensado nela como um mero veículo corporal para o corpo divino de Cristo. Mas até para eles a vida interior de Maria foi crucial: acima de tudo houve consentimento ao plano divino para ter um filho, mas também havia posse de virtudes intelectuais — ponderação, sabedoria, compreensão — que fizeram o consentimento ser possível. Apesar das pressões e exigências do dia a dia, ela escolhe o que importa mais. Portanto, sua imagem foi criada para refletir o mais alto desenvolvimento de um ser humano, a humanidade em sua plena distinção e esplendor, um papel central no momento crucial da história do mundo, e que é ao mesmo tempo um modelo a ser imitado por qualquer pessoa.

A imagem de Maria, a ávida por livros, é uma imagem piedosa, nascida da piedade dos antigos e alimentada por séculos de devoção dos fiéis. Mas sua ressonância com os exemplos anteriores, da Renée leitora, de Sócrates e Arquimedes, sugere que ela retrata algo humano mais universal. E de fato encontramos muito disso em vários lugares.

Peguemos a história de Albert Einstein. Tendo sido julgado como fracasso enquanto estudante de pós-graduação em física, ele não conseguiu encontrar trabalho de ensino e pesquisa em uma universidade. Trabalhou por sete anos como escrivão de patentes, e foi em seu tempo livre que ele escreveu seus trabalhos seminais sobre o efeito fotoelétrico, o movimento de Brown e a Teoria da Relatividade Restrita — trabalhos que viraram a física de cabeça para baixo. Ele chamou o escritório de patentes de "aquele claustro mundano onde eu tracei minhas mais belas ideias".[35]

Ao qualificá-lo de "claustro mundano", Einstein quer dizer que aquele local de negócios jurídicos, onde um funcionário normal ganharia a vida em troca de realizar um determinado serviço, era para ele um lugar de isolamento e retiro. Para outra pessoa, poderia ter sido a plataforma de lançamento para uma carreira brilhante no serviço público. Mas para Einstein é um claustro, uma vez que no escritório não havia professores de alto nível para impressionar, nenhum figurão universitário para negociar, nenhum estudante para quem ele tivesse que justificar sua existência. É, portanto, um lugar onde principalmente o amor pelo aprendizado é posto à prova, onde a ambição se frustra, onde o trabalho depende só de si para se desenvolver, sem a gana por torrões de açúcar e chicotes no lombo. No silêncio do escritório, a beleza das estruturas da natureza pôde tomá-lo e revelar-se com clareza.

Em suas discussões sobre as ameaças ao aprendizado real que se dá em outros contextos, Einstein contrastou a "coerção" da vida acadêmica com a liberdade que alimenta a curiosidade natural:

> Na verdade, é um milagre que os métodos modernos de ensino ainda não tenham estrangulado por completo a santa curiosidade da investigação; pois até esta pequena e delicada planta, além de estímulo, precisa principalmente de liberdade; sem isso, ela vai à

> ruína e à falência fatal. É um erro muito grave pensar que o prazer de observar e pesquisar pode ser promovido por meio de coerção e senso de dever. Pelo contrário, acredito que seria possível tirar até mesmo a voracidade de uma besta saudável, se fosse possível, se, com a ajuda de um chicote, forçássemos a besta a comer e comer sem parar, mesmo quando não tivesse fome.[36]

No pensamento de Einstein, desejamos investigar naturalmente, assim como uma planta cresce para cima; forçar incentivos e punições ao desenvolvimento deste desejo faz tanto sentido quanto forçar um predador a comer ou ameaçar uma planta a crescer.

Por mais natural que seja a plantinha, o isolamento no escritório de patentes não foi uma escolha, como no caso de Maria; ao contrário, foi apresentado a Einstein como um marco de fracasso. Embora aquele trabalho fosse uma salvação depois de meses de luta para se alimentar, é evidente, por suas contínuas tentativas de conseguir uma posição acadêmica, que não foi a primeira escolha do estudante graduado que caçava empregos, faminto por aprovação.[37] Para aqueles de nós que não têm força ou perspicácia de escolher, por si mesmos, lugares tão tranquilos e sossegados, fracassar é talvez o melhor caminho para a interioridade.

É possível que o fracasso de Einstein não tivesse sido tão produtivo se ainda não estivesse acostumado a se recolher ao mundo da matemática e da natureza. Sua irmã lembra que, quando criança, "mesmo em um grupo grande e bastante barulhento, ele podia retirar-se ao sofá, pegar caneta e papel, colocar o tinteiro precariamente no apoio do braço e perder-se tão completamente em um problema, que a falação de muitas vozes mais o estimulava que o perturbava".[38]

Pode-se dizer que Einstein encontrou em sua vida interior os recursos para enxergar a sociedade ao redor, um certo tipo de teste no qual ele também se saiu bem. Anos mais tarde, depois de ter seu trabalho reconhecido e ser nomeado para um instituto de pesquisa em Berlim, ele discordou de seus colegas quanto ao início da I Guerra Mundial. Membros da comunidade científica alemã se mobilizaram no governo e dedicaram seus talentos aos esforços de guerra. Oitenta e três intelectuais de destaque assinaram uma carta aberta apoiando as

investidas do governo alemão. O melhor amigo de Einstein, o brilhante químico Fritz Haber, direcionou seu intelecto para inventar os gases venenosos que seriam utilizados em batalha, desempenhando assim um papel no terror e assassinato de milhares de soldados.[39] A Alemanha do início do século XX estava no auge da cultura: ciências, literatura, pesquisa, música. O fato de ter se voltado à conquista bélica e ao assassinato em larga escala prova ser uma mentira afirmar que a alta cultura é humanizadora em si mesma.

Podemos ver que Einstein foi disciplinado por seu amor pela física a ponto de prever uma crise na comunidade científica europeia, submetida a tensões da guerra e a uma certa angústia. Além disso, seus fracassos sociais e acadêmicos, incluindo seu longo isolamento no escritório de patentes, lhe deram vantagem para ver o horror da guerra e resistir a apoiá-la mesmo diante da dramática pressão social. Ele escreveu na época: "Estou começando a me sentir confortável no louco tumulto atual, no desapego consciente de todos os ânimos que ocupam o público desorientado. Por que não viver confortavelmente como um membro do manicômio? Todos os loucos são respeitados como aqueles para quem o prédio em que se vive é construído".[40] O claustro no escritório de patentes tem suas raízes no recolhimento interior da criança que fazia contas em meio a uma festa, e prefigura o homem capaz de enxergar em seu ambiente social e político — algo visto como banal ou até grandioso, para outros olhares — o verdadeiro manicômio que eram.

Fracassos como o de Einstein são uma forma de retiro para a vida interior; a força é outra. O matemático francês André Weil — irmão da filósofa Simone Weil — foi preso no início dos anos 40 por se recusar a servir no exército.[41] Na prisão, ele desenvolveu uma grande prova matemática, a Hipótese de Riemann sobre curvas numéricas. Ele escreveu para sua esposa, tendo prazer na ironia de sua situação:

> Meu trabalho de matemática está indo além de minhas mais loucas esperanças, e até estou um pouco preocupado — se é só na prisão que eu trabalho tão bem, será que vou ter que dar um jeito de passar dois ou três meses preso a cada ano? Enquanto isso, tenho pensado em escrever um relatório para as autoridades competentes, como este:

> “Para o Diretor de Pesquisa Científica: Tendo estado recentemente em condições de descobrir, por experiência própria, as consideráveis vantagens proporcionadas à pesquisa pura e desinteressada graças a uma estadia nos estabelecimentos do Sistema Penitenciário, tomo a liberdade de etc. etc.”
>
> Quanto ao meu trabalho, está indo tão bem que hoje vou enviar ao Papa Cartan uma nota para o Comptes-Rendus. Nunca escrevi, e talvez nunca tenha sequer visto, uma nota no Comptes-Rendus na qual tantos resultados são comprimidos em um espaço tão pequeno. Estou bem feliz com ela, e especialmente por causa do local onde foi escrita (deve ser a primeira vez na história da matemática) e porque é uma boa forma de fazer todos os meus amigos matemáticos do mundo inteiro saberem que eu existo. E estou emocionado com a beleza de meus teoremas.[42]

Pode-se pensar que as razões pelas quais Weil produziu melhor na prisão são simples: mais tempo livre, menos distrações da vida comum. Mas Weil brinca sobre a vantagem da prisão para a “pesquisa pura e desinteressada” e, ecoando Einstein, enaltece a beleza de seus teoremas. Portanto, ele também implica que seu trabalho foi estimulado por seu afastamento em relação às agendas sociais ou políticas, às disputas, à hierarquia social, aos objetivos ambiciosos, às expectativas alheias. A busca pelos belos teoremas era atrapalhada por coisas que pareciam mais urgentes, mas que, afinal, importavam menos.

Weil considera que esse estímulo no cárcere foi “algo novo”, mas antes dele, no século XIX, Gaulois também desenvolveu um trabalho matemático na prisão; e de fato a prisão provou ser um terreno fértil para muitos empenhos intelectuais. O líder comunista italiano Antonio Gramsci ficou preso por onze anos pelo governo fascista de Mussolini. Na prisão, ele definhou fisicamente de tal forma que faleceu aos quarenta e seis anos de idade. Durante aqueles anos, ele leu tudo que caiu em suas mãos e produziu três mil páginas de notas e cartas que acabaram sendo contrabandeadas para seus amigos e seguidores. Ele escreveu:

> Estou atormentado (e creio que isso seja um fenômeno próprio dos prisioneiros) por uma ideia: a de que eu deveria fazer algo “für ewig” [pela eternidade], de acordo com o complexo entendimento de Goethe, que me lembro de ter atormentado nosso Pascoli. Em última análise, eu gostaria, segundo um plano preestabelecido, de me ocupar intensa e sistematicamente com algum tema que me absorva e centralize minha vida interior.[43]

Gramsci se pôs a estudar os intelectuais italianos, a linguística comparada, o dramaturgo Pirandello, romances novelescos, e o gosto literário popular da época. A ruína do ambiente e seu sofrimento físico o levaram ao que ele chamou de vida interior.

O apelo de Gramsci à sua vida interior e à noção de eternidade não condiz com seus próprios relatos sobre o pensar e o filosofar como partes intrínsecas da disputa de classes pelo poder. A interioridade não pode ser valorizada em si se acreditamos que o trabalho intelectual não pode ser separado da política. É verdade que Gramsci alude ao poema de Goethe, *Pela eternidade* (citado no início desta seção), que sugere que o eterno se encontra no aqui e agora, e não em um ser transcendente imaterial, ou Deus. Mas a eternidade de Goethe ainda parece individual, interior, para além da política.

Talvez a vida interior de Gramsci possa ser entendida como uma afirmação da vontade contra seus oponentes políticos, e do que ele considerava serem as forças contra a definitiva libertação social e política. Sobre tal interpretação, seu trabalho intelectual ainda estaria sendo direcionado a um projeto político prático — para o qual ele contribuiu apenas com palavras. Isso se encaixa nas impressões de seus captores; diz uma velha história que, durante o julgamento de Gramsci, seu acusador apontou para ele e declarou: "Por vinte anos devemos impedir este cérebro de funcionar".[44]

Talvez o exemplo mais famoso e dramático do desenvolvimento intelectual na prisão seja o de Malcolm X.[45] Malcolm Little (nome de batismo) entrou na prisão mergulhado em drogas, sexo e pequenos delitos. Na prisão, ele encontrou um polímata chamado John Elton Bembry, que sabia muito de cultura e história, e se garantia em uma grande variedade de temas fascinantes. Seguindo seu conselho, Malcolm começou a ler; primeiro o dicionário, depois livros sobre etimologia e linguística. Estudou latim básico e alemão. Converteu-se ao Islã, religião apresentada a ele por seus companheiros. Nos anos seguintes, leu a Bíblia, o Alcorão, Nietzsche, Schopenhauer, Spinoza, Kant, assim como obras de filosofia asiática. Ele se debruçava em um livro que amava em especial, sobre as maravilhas arqueológicas do

Oriente e do Ocidente. Ele aprendeu a história do colonialismo, da escravidão e dos povos africanos. Sentiu que sua antiga forma de pensar desapareceu "como neve em um telhado".[46] Ele encheu suas cartas com versos, escrevendo para seu irmão: "Eu sou um verdadeiro apaixonado por poesia. Quando penso no passado, somente a poesia pode preencher melhor o grande vazio criado pelos homens".[47] Em outra carta, descreve seu tempo na prisão como "uma bênção disfarçada, pois me proporcionou a Solitude que me trouxe noites de Meditação".[48]

Ao sair da prisão, Malcolm tornou-se ministro da Nação do Islã, adquirindo fama por ser uma voz contundente para as comunidades afro-americanas massacradas pela pobreza e pela violência nutrida pelo preconceito racial. Seu jeito profuso de discursar mascarava uma disciplinada interioridade, um esforço contínuo para ver as coisas como elas eram, e para se engajar conforme elas eram. Dessa forma, após um tempo, ele rejeitou os mandamentos antibrancos da Nação e passou por uma segunda conversão, desta vez ao islamismo ortodoxo e seu humanismo mais amplo. O auge da segunda conversão foi uma peregrinação a Meca, onde ele viu a casa de pedra no centro da Grande Mesquita: "Circulavam em torno dela milhares e milhares de peregrinos, de ambos os sexos, de todos os tamanhos, formas, cores e raças do mundo".[49] A mudança de mentalidade inspirada por essa visão custou-lhe a vida: ele foi morto por membros da Nação. Seus assassinos provavelmente foram ajudados por funcionários do governo que consideraram uma ameaça o aspecto antibranco da primeira conversão.[50] Malcolm arriscou a vida em ambas as grandes mudanças de opinião.

A vida interior de Malcolm, cultivada na prisão, parece inseparável do foco determinado que ele tinha no que era mais importante, ou seja, o esforço para alcançar e manter-se em contato com a realidade. Da mesma forma, como imagino, sua interioridade possibilitou dedicar-se às situações mais desafiadoras. Malcolm foi uma voz à parte do movimento social delicado e crescente pelos direitos civis dos anos 50 e 60. Ele não falava em nome de resultados sociais ou legais; ele não

escolhia suas palavras para alcançar certos efeitos. Em vez disso, ele apresentou um ponto que ninguém estava olhando: os afro-americanos deveriam ter o direito de autodefesa contra a violência injusta. Ele proclamou a dignidade daqueles que todos queriam esquecer, os afro-americanos urbanos marginalizados, que seriam esquecidos caso o movimento pela justiça inter-racial tivesse sucesso. Apontar verdades incômodas e os grandes fracassos sociais e políticos, às vezes, é chamado de profecia. Como os profetas hebreus, ele expôs os erros que não eram do interesse de ninguém que fossem expostos, abolindo para si aquele tipo de estratégia cuidadosa que se tem para objetivos políticos, e a egoísta negação da realidade, a negação que sempre pede por uma rápida e plena indulgência.

INTERIORIDADE, PROFUNDIDADE E O ESTUDO DA NATUREZA

Nosso pensamento irrompe pelas muralhas do céu, e não se contenta em saber o que foi revelado.

— Sêneca, *Sobre o ócio*

Os casos anteriores deram exemplos bem vívidos de interioridade e recolhimento. A vida interior pode ser encontrada num escritório ou numa cela de prisão; pode ter como seu objeto a matemática, a palavra de Deus ou a história de seu próprio povo. Entretanto, ao ampliar nosso alcance, exacerbamos a dificuldade de determinar qual é, de fato, o objeto de contemplação. Aquelas situações podem se assemelhar umas às outras de algum modo, mas, de forma geral, aqueles vários leitores e pensadores refletiam sobre o quê? Maria contemplou a Bíblia, enquanto Einstein estudou as estruturas matemáticas da natureza; Weil, objetos geométricos; Gramsci, literatura e política; e Malcolm X, história, filosofia e religião. O que há de comum? Além disso, o tipo de atividade intelectual que nos interessa não pode ser sobre nada: sentar-se no sofá, trocando sem parar de canal, não cabe aqui. Tem algo na interioridade e na complexidade dessas atividades que i*mplica profu*ndidade em vez de superficialidade.

O teólogo e filósofo Santo Agostinho escreve que a inteligência permite fugir do privado e efêmero para o que é concreto e permanente:

> O que mais fazemos quando procuramos com empenho a sabedoria senão concentrar, de certo modo, nossa alma inteira, e com todo o ardor de que somos capazes, no objeto que percebemos pela inteligência? E ainda: nossa alma não procura fixar-se neste objeto com a maior estabilidade possível, a fim de não se comprazer em seu ser individualmente, empenhando-se com coisas passageiras, mas que, despojada de todos os afetos de coisas sujeitas ao tempo e ao espaço, abrace o que é uno e imutável?[51]

Para Agostinho, a vida comum vive a superfície das coisas. Buscamos experiências bonitas ou gostosas, honra e aprovação social. Já os esforços intelectuais nos levam para o que é profundo.

Considere o caso de uma conscientização induzida por um bom argumento sobre um assunto que nos interessa muito, aquela repentina desorientação proveniente de quando nos damos conta de que podemos estar errados. Em certos momentos mais difíceis, tal consciência pode atingir o vazio lá no fundo da alma, onde percebemos o vasto alcance das coisas que mantêm nossas convicções, juízos e desejos. Ou então peguemos a obra de um grande escritor. No romance, as coisas mais enfadonhas da vida cotidiana conectam-se umas às outras, tornando-se maiores, provando a profundidade e a grandeza de um povo, espelhando a experiência do próprio leitor ou séculos de história, fazendo relação com qualquer coisa — animais, substâncias químicas, plantas, corpos galácticos. São dois exemplos de abertura de profundidade que o intelecto pode fazer, mas há mais.

Santo Agostinho encontra infinitos proveitos no autoexame que faz em sua obra autobiográfica *Confissões*. Em uma pegadinha de criança, ele enxerga o pecado de Adão; na brincadeira infantil, percebe os atrativos que há na ambição e em agradar os outros. Suas próprias compulsões sexuais e seus desejos de fama indicam os contornos e erros que a vida social abrange. Mas ele, acima de tudo, fascina-se com as capacidades da inteligência:

> É grande essa faculdade da memória, sobremaneira grande, meu Deus, aposento amplo e infinito. Quem poderia alcançar seu fundo? E essa faculdade é da minha alma, pertence à minha natureza, mas nem eu posso abarcar tudo que sou. Logo, a alma é estreita demais para

> conter-se em si mesma. Mas onde pode estar aquilo que não cabe em si mesmo? [...] Grande admiração surge em mim por causa disso, a estupefação me arrebata. E os homens vão admirar a altura das montanhas, as ondas ingentes do mar, as quedas enormes dos rios, a amplidão do oceano, as órbitas das estrelas, mas se esquecem de si mesmos e não se admiram de tudo isso que acabei de dizer e não o via com os olhos, e no entanto não o teria dito se montanhas e ondas e rios e estrelas, que vi, e o oceano, no qual acredito, não os visse interiormente em minha memória; tão grandes em dimensão, como se os visse lá fora.[52]

O mundo natural em sua vastidão pode ser lembrado, imaginado, rememorado; mas há mais ainda no interior de Agostinho. A natureza da felicidade, o próprio Deus, fonte e origem de tudo — tudo é alcançável na profundidade interior de uma pessoa.

Ainda sobre as *Confissões*, o livro há muito tem sido fonte ilimitada de descobertas; lido por mais de mil anos, ele ainda atrai aqueles que investigam as coisas a fundo. Os leitores podem reagir contrariamente e descobrir algo novo, ou acompanhar Agostinho por parte do caminho e fazer um desvio, ou segui-lo até o fim a ponto de chegar ainda mais longe, ou mesmo passar uma vida inteira, como muitos passaram, simplesmente tentando entender o próprio Agostinho em si.

Qualquer um que duvide da incompreensível profundidade e vastidão que o intelecto nos abre, deveria dedicar um tempo olhando o trabalho de pesquisa dos entusiastas amantes da natureza. Afinal, os seres naturais são concretos, exteriores, enraizados na realidade material. Logo, deveriam ser mais simples e fáceis de serem entendidos do que os caprichos do coração humano, a infinitude de um Deus-Criador ou as armadilhas de uma questão existencial.

William Herschel e sua irmã Caroline, prodígios da astronomia amadora do século XVIII, são testemunhas das profundidades que há na natureza.[53] Aos vinte e oito anos de idade, enquanto vivia em Bath, Inglaterra, e trabalhava como organista e professor de música, William desenvolveu uma obsessão pela observação do céu. À noite, ele olhava por horas para as estrelas e a lua no jardim da Praça Beaufort. Começou a ler vorazmente sobre cálculos e teorias astronômicas, e a montar telescópios. Após cinco anos fazendo isso, trouxe sua irmã da Alemanha para ajudá-lo na manutenção da casa e em seus empreendimentos cada vez maiores. O físico de Caroline havia sido

atrofiado, e seu rosto tinha a marca de doenças de infância. Ela havia sofrido abusos e negligências por parte de sua mãe e de seu irmão mais velho, e contra a vontade deles, estudou tudo o que podia. Ela mergulhou na astronomia como um peixe que cai na água.

Juntos, William e Caroline criaram um telescópio maior, mais potente e mais preciso do que qualquer outro conhecido até então na Inglaterra, incluindo os do rei. Sua construção levou dias e horas de incessante e minucioso polimento de espelhos de metal. Um só polimento levava 16 horas ininterruptas, de tal forma que Caroline tinha que colocar comida na boca de William enquanto ele trabalhava. Foi com esse telescópio que William descobriu o planeta Urano, em 1781. Depois ainda construíram um telescópio menor, móvel, com o qual Caroline descobriu uma frutífera vocação de caçadora de cometas.

Tanto William quanto Caroline conseguiram memorizar o céu noturno inteiro, capazes de navegar sem guias pelas estrelas e planetas, e de identificar objetos celestes até então desconhecidos e invisíveis. William imaginou, como poucos tinham feito, a imensidão do universo, vendo muito além do que os antigos viam, uma esfera de estrelas fixas; ele acreditava ser um vasto reino de vazio com luzes. Pensava-se que a Via Láctea, até mesmo no final do século XVIII, era uma superfície plana, tal qual é vista pelos olhos. Foi William quem imaginou que sua forma circular é percebida por nós lateralmente, enganando-nos quanto a sua aparência, e que ela se estende universo afora em uma dimensão até então jamais adivinhada.

Goethe, o poeta do romantismo alemão, quase contemporâneo dos Herschels, desde o fim de seus vinte anos preocupou-se com fenômenos naturais diversos.[54] Seu primeiro interesse foi em geologia e minerais, o que gerou um ensaio sobre o granito. Ele estudou organismos microscópicos e, mais tarde, nuvens, névoas e o clima, além de conduzir uma extensa investigação sobre a natureza da luz e da cor. Em seu diário de viagem à Itália, feita aos trinta e sete anos, ele evidencia todos esses interesses, com notas sobre os estratos rochosos,

minerais raros, névoas que se formam no topo das montanhas, e seu mais novo fascínio, as plantas.

Na Itália, visitou jardins botânicos e observou árvores silvestres e práticas agrícolas, coletando amostras e casos interessantes. Após uma visita ao jardim botânico em Pádua, ele escreve especulando que todos os vegetais eram originários de um único tipo de planta. No decorrer dos dois anos em que esteve na Itália, encontrou evidências de uma teoria um pouco mais modesta: a de que o órgão fundador das plantas sazonais era a folha, tese que defendeu em seu ensaio de 1790, *A metamorfose das plantas*.[55] Seu objeto de interesse é o que chamamos em botânica de "morfologia", a origem e a natureza das partes e formas vegetais.

Goethe observou o crescimento e o desenvolvimento de uma variedade de tipos de plantas de estação. Ele notou que as pétalas mais externas das flores eram folhas, ou às vezes parcialmente folhas. Ele viu que o cálice, a base da flor, era um amontoado de pequenas folhas do caule. A pétala, que já foi uma folha, contrai-se nos órgãos sexuais — antera, estilo e estigma — que, por sua vez, muitas vezes se transformam novamente em pétalas. As folhas, as primeiras a brotar da semente, originam as próprias sementes, como é mais óbvio nas folhas da samambaia, carregadas de sementes. Os "olhos" no caule dos quais emergem os caules menores são análogos às sementes: uma planta inteira pode emergir deles. Goethe explica todo o crescimento e a reprodução da planta como uma série de mudanças das folhas: expansão, contração, coalescência, divisão e transformações, avanços da semente para o nó da folha, e vice-versa. Cada parte da planta é, em certo sentido, uma planta em si; mas cada uma é um todo harmonioso.

Naquele mesmo diário, ele descreve a descoberta do princípio da planta sazonal:

> Enquanto caminhava nos Jardins Públicos de Palermo, me veio de súbito que no órgão da planta que estamos acostumados a c*hamar* de folha está o verdadeiro Proteu que pode disfarçar-se e revelar-se em todas as formas vegetais. Da primeira à última, a planta não é nada além das folhas, tão inseparável da futura semente que não se pode pensar em uma sem a outra.[56]

Goethe contou sua teoria no primeiro encontro com o poeta Friedrich Schiller, que exclamou: "Isso não é uma observação, é uma ideia!".[57] Mas o próprio Goethe acreditava que boa parte da realidade se revelava nas superfícies imediatamente visíveis aos olhos. Como ele mesmo disse:

> Quando tentamos reconhecer a ideia inerente a um fenômeno, ficamos confusos com o fato de que ela frequentemente — ou até de praxe — contradiz nossos sentidos. O sistema copernicano é baseado em uma ideia de difícil aderência; mesmo hoje ele destoa do que vemos todos os dias. Nós apenas fazemos eco para algo que não vemos nem compreendemos. A metamorfose das plantas contradiz nossos sentidos desta mesma forma.[58]

Se o movimento da Terra ao redor do Sol é tão imperceptível para nós (ainda dizemos, como aponta Goethe, que o sol nasce e se põe), devemos esperar que a realidade, em muitos casos, seja invisível, disponível apenas para aqueles poderes cognitivos que ultrapassam a percepção sensorial.

Mesmo assim, *Metamorfose* é nitidamente fruto de um uso altamente disciplinado, quase inimaginavelmente cuidadoso, dos olhos. No início de sua viagem à Itália, ele diz: "Com plantas conhecidas é o mesmo que com outros objetos familiares: nós paramos de notar. Mas o que seria do ver sem o pensar?".[59] Pensamos que ver é mero contato com a realidade. Mas quando vemos objetos repetidamente, até se tornarem familiares, eles se tornam invisíveis; o uso da inteligência, além da visão, é necessário para observá-los como são.

Apesar da intensa atenção que deve ter demandado, esta fase de pesquisa botânica de Goethe foi uma fração de sua vida: foram apenas quatro anos desde o início de sua viagem à Itália até a publicação de seu ensaio. Mesmo seus diários de viagem estão repletos de anotações de outros assuntos. A botânica e o interesse científico em geral são pouco mencionados pelos seus biógrafos, havendo uma frase ou outra entre as milhares de páginas dedicadas a sua literatura e seus feitos.

O século XVIII foi talvez a era dourada da investigação amadora sobre a natureza, e suas realizações agora parecem distantes, mas a dimensão profunda da experiência na natureza é mais próxima do que

pensamos. Peguemos o caso de John Baker, autor do fenomenal estudo *The Peregrine* (*O Peregrino*), de 1967. Baker foi um funcionário de escritório em Essex que, durante dez anos, seguiu falcões peregrinos por todo o seu condado, de bicicleta e até a pé.[60] O esforço deve ter sido fisicamente exigente para um homem de vista curta, que sofria de artrite reumática. No entanto, Baker aprendeu, a seu modo, a caçada dos falcões, seus padrões de voo, as sutilezas de seu jeito de matar e como amenizar seu medo do ser humano. Ele condensou as volumosas anotações que escrevera ao longo de uma década em um único e fino volume, ficcionalizado na história de um homem que persegue um falcão peregrino todos os dias, durante uma única estação migratória de seis meses.

O intenso afinco de Baker com os falcões é mostrado em frases cuidadosamente lapidadas que, no ato, evocam a beleza e o horror do mundo selvagem.[61] Baker procura captar a frieza da natureza como ela é, sem colocá-la em termos humanos, embora, é claro, nenhum outro tipo esteja à mão. Seu único recurso é o desconforto de significados humanos incompatíveis. Em uma página, ele expõe a violência em uma cena pacífica e bucólica em seu quintal: "Considere o olhar frio do sabiá, aquele carnívoro de relvas, catador de minhocas, esmagador de caracóis. Não devemos sentimentalizar sua canção, nem esquecer a matança que a sustenta".[62] Mais adiante, ele nos aquieta com a paz que o ar fresco da natureza evoca para, em seguida, surpreender o leitor com a constatação de que a cena, na verdade, é sanguinária:

> A maré subia no estuário; as aves pernaltas estavam amontoadas sonolentas sob as algas; as batuíras se agitavam. Eu esperava que o falcão viesse do céu, mas veio da costa por baixo. Ele fez uma curva rasante, cortando pelas algas e dispersando uma nuvem de pilritos tão densa quanto um enxame de abelhas. O falcão voou no meio deles, como um tubarão entre um cardume de sardinhas, cortando e investindo. Com uma descida súbita, saiu da revoada e conseguiu isolar um pássaro para caçá-lo céu acima. O pilrito pouco a pouco ficava mais próximo do falcão. Quando chegou perto demais, não escapou. Sem brutalidade, sem violência. O pé do falcão esticou, agarrou, apertou o coração do pilrito tão facilmente quanto o dedo de um homem amassa uma formiga. Suavemente o falcão planou até um olmo da ilha, emplumou-se e comeu sua presa.[63]

Por princípio, Baker relata suas próprias emoções e reações com o mesmo cuidado que descreve cada mergulho da ave. "O olhar não se

sacia de falcões", escreve. "Ele os fotografa com uma fúria extasiante, assim como a retina do falcão contrai e dilata em reação aos tentadores alimentos que são as gaivotas e os pombos".[64] Não é uma mera metáfora; o interesse do falcão peregrino em sua presa é mimetizado pelo interesse do homem andarilho pelo pássaro predador. À medida que o livro avança, cada vez mais se torna ele mesmo um falcão: "Um dia de sangue; de sol e de neve, mas de sangue. Vermelho-sangue! Que adjetivo inútil é esse. Nenhum vermelho é tão belo e rico quanto o sangue que corre sobre a neve. É estranho que o olho possa amar o que a mente e o corpo odeiam".[65] A tentativa de Baker de compreender o pássaro em seus próprios termos, de entrar no universo do falcão, termina na sua própria identificação com a predação do falcão, adotando em seu olhar o gosto que o pássaro tem de matar.

O crítico George Steiner escreve sobre respondermos por aquilo que assimilamos ou compreendemos. Ao falar sobre obras de arte ou qualquer forma de cultura humana, ele argumenta que é preciso investir, tomá-la no nível pessoal.[66] Ler e indagar como um adulto livre é assumir a incrível responsabilidade de permitir-se a transformação. Se uma mudança fosse sempre boa, não haveria risco envolvido, e a liberdade de pensar não teria tanto peso e significado. Baker é um leitor "que responde" às aves no sentido de Steiner: ele as traz para o seu ser, torna-se parte delas na medida do possível. Ele apostou sua vida na investigação das aves, embora de forma bem diferente de Malcolm X ao converter-se ou de Khaled Al-Asaad em seus estudos arqueológicos.

Dez anos no encalço de um pássaro; três anos buscando a essência dos movimentos vegetais; vinte para mergulhar em todo o céu à noite. Mas é óbvio que estudar a natureza também pode ser uma forma de lazer. Os irmãos Herschel trabalharam por anos sem contato com um único astrônomo profissional, sem que ninguém soubesse o que estavam fazendo, muito menos dando apoio, incentivo ou reconhecimento. Goethe, por outro lado, vinha de uma sociedade de célebres intelectuais, famosos e com mentalidade parecida. Ainda assim ele tinha tal liberdade para investigar, que os profissionais de hoje em dia devem ter inveja. Baker escreveu sem adiantamento

[financeiro] de alguma editora ou de um departamento acadêmico; seu trabalho com as aves foi apoiado apenas pela esposa, pelo fascínio, pelo isolamento social e pela fúria moral. Os amantes da natureza podem estar explorando o mundo, mas são tão reclusos e entretidos quanto qualquer rato de biblioteca ou matemático encarcerado.

A FUGA PARA A VERDADE

Se na natureza são reveladas profundidades tão ricas quanto a esfera humana, ou até mais, então ela também deve ser um objeto de reflexão intelectual. Herschel, Goethe e Baker contemplaram entes como estrelas, plantas e pássaros. Mas também há uma tradição de investigar a natureza como forma de buscar a verdade.

O autor italiano judeu Primo Levi escreveu sobre o alento oferecido pelo trabalho de químico nos opressivos tempos que antecederam a II Guerra Mundial, Auschwitz e a Itália ocupada no período pós-guerra. Em uma passagem, ele descreve o efeito que o estudo da química e da física, durante o período de Mussolini, teve sobre ele mesmo e sobre um tosco e atlético jovem chamado Sandro:

> Finalmente, e fundamentalmente, será que Sandro, um rapaz honesto e aberto, não sentiu o cheiro podre do fascismo que manchou o céu? Será que ele não percebeu que era uma ignomínia pedir que um homem racional acreditasse em algo sem pensar? Será que não se encheu de repugnância por causa dos dogmas, das afirmações não comprovadas e de todos os demais imperativos? Sim, se encheu. Então, como não haveria de sentir a dignidade renovada e a grandiosidade em nosso estudo? Como podia ignorar o fato de que a química e a física que nos nutriam eram mais que alimentos em si, mas também o antídoto que buscávamos contra o fascismo, já que eram precisos, observáveis e verificáveis em cada etapa, e não um tecido de mentiras e falas vazias, como o rádio e os jornais?[67]

Levi considera que a busca pela verdade científica era um antídoto vital contra as mentiras impostas pelo governo fascista, mentiras disseminadas tanto nas escolas como em fontes de notícias e "informações". Quando minto para alguém, me aproveito da abertura dessa pessoa e de sua capacidade de percepção e julgamento racional, como um veículo para conseguir o que quero. Eu quero uma esposa e uma amante? Minto para ter ambas. Quero uma manhã de sossego? Encubro algum fato que poderia desencadear conflitos no trabalho ou

em casa. A mentira privada faz apelo não apenas ao julgamento racional de quem a ouve, mas também aos seus próprios desejos: eles também não querem ser perturbados por uma dura verdade.

Em uma escala maior, o mesmo acontece com as mentiras públicas. Como líder político, engrandeço-me ao exagerar as ameaças. Escoro-me na prioridade que meu público dá ao próprio bem-estar e ao que o garante. Apelo aos medos naturais de incerteza e impotência, bem como à força e suas fantasias. Quanto mais bem-sucedido sou como líder, mais dependente sou das mentiras: a mais vaga ameaça de guerra se transforma em uma mentira sobre os fatos em voga, o ataque não provocado e o inimigo às portas. Palavrórios e narrativas se tornam um meio não apenas para apresentar uma falsa realidade, mas também para inundar as comunicações e eliminar alternativas. As lorotas ressoam e se apoderam de nós, seu público, porque nos ajudam na ilusão de que as privações são temporárias, de que o sofrimento tem cura, de que um confronto nos chama ou provará nossa força.

Uma mentira a serviço de fins escusos nega a dignidade e a capacidade humana de ter convicções racionais; a busca pela verdade a qualquer custo é capaz de recuperar tal dignidade e nos devolver bases mais seguras. Assim, Levi se refugia na química, onde existem verdades que não podem ser dobradas ou distorcidas, contra as quais a fantasia humana se desfaz. Levi descreve a destilação de benzeno que fez quando era estudante, ao auxiliar um professor de física. O potássio é necessário para a etapa final da destilação, mas uma quantidade mínima dele já é capaz de inflamar em contato com a água. Ao remover aquele que Levi achava ser a última pepita de potássio, o frasco explode em suas mãos. Um tiquinho tinha sido esquecido. A natureza de um composto químico é um fato bruto: pode ser ocultada, mas não alterada só porque se quer.

Um ambiente sufocado de mentiras é exclusividade dos regimes totalitários? Quão comum é isso? O filósofo político francês Yves Simon tinha uma opinião parecida com a de Levi, sobre defender a importância de buscar a verdade em ambientes totalitários, e alegava que a vigilância constante contra a mentira é necessária em todos os

espaços sociais. Simon era um católico antinazista que assistiu ao penoso espetáculo que seu país, a França de Vichy, tornou-se enquanto exílio durante a II Grande Guerra. Ele pôde ver que seu conjunto aparentemente extraordinário de circunstâncias — uma guerra histórica em nível mundial, que dividia suas mais profundas lealdades — era de fato algo muito comum: sempre houve em toda parte tensões entre a razão e o convívio social. Ele observou: "Não conheço nem posso imaginar qualquer grupo que não inclua, entre suas ideias, uma enorme dose de mentiras. Sendo assim, a alternativa é inevitável: ou se aceita a falsidade, ou não há como gostar da vida cotidiana em seu cenário comum".[68]

Simon vê que, se a mentira prevalece na vida social, e se a verdade é necessária para a plena humanidade, o convívio diário com os outros é praticamente insuportável. Em que consiste, afinal, a vida social diária? Um comentário depreciativo sobre outro grupo; um rumor ou história criada para causar indignação; uma notícia desenterrada por partidários em busca de vantagem política; uma expressão grosseira de lealdade a uma instituição tão degradada quanto seus rivais denegridos... tudo isso é imperioso para o tecido da vida social, especialmente em tempos em que esta é descaradamente politizada, como na época de Simon e como é agora para nós. Nós falamos para proveito próprio: para nos sentirmos confortáveis, para aliviar a ansiedade, para desempenhar um papel nas lutas pelo poder e *status* à nossa volta. Nosso propósito ao falar raramente é comunicar a verdade sobre algo.[69] Desta forma, depreciamos o valor daqueles com quem falamos; tratamo-los como se fossem nossas ferramentas e negamos sua dignidade.

Simon previu que nossa resposta aos desafios de encarar as mentiras e as falsidades de nossos amigos e familiares seria tentar isolá-las e limitá-las ao lado oposto: aos ricos (se formos pobres), aos pobres (se formos ricos), aos republicanos (se formos democratas), aos democratas (se formos republicanos) etc. Pressupõe-se que os outros estão tomados por mentiras, mas nós, não. Ou que nosso grupo ou classe social tem acesso exclusivo à verdade. Ou seja, a investigação da verdade e da mentira deve começar com cada um em si mesmo.

> Negação e revolta são atitudes que têm um encanto se aquilo que rejeito, e contra o qual eu me revolto, for expresso a uma distância segura de mim. Mas se eu adotar uma postura *de* dizer não a todas as mentiras, incluindo tanto as que são fabricadas e disseminadas à minha volta quanto aquelas que me fazem sentir bem comigo mesmo, sei que estarei me lançando em uma solidão que pode assustar, como num deserto sem estradas nem água. Lá não posso contar com meus mais queridos companheiros. Meus hábitos, preferências e paixões partirão. Seguirei em frente despido e bambo, sem nenhum apoio a não ser a verdade.[70]

Quando alguém deixa de pensar que somente os outros estão presos em mentiras e narrativas, logo encontra-se isolado e desorientado, em um "país deserto". Simon descreve acima uma pobreza que não é resultado de um erro no giro da roda econômica, mas de uma condição humana: a miséria de ter que negociar consolos sociais em troca da verdade e da dignidade. Tal pobreza também poderia ser descrita como alienação, uma espécie de ápice da solidão, da interioridade, do recolhimento requerido pela vida intelectual. Ela evoca a solidão e o sacrifício exigidos pelo desejo que temos pela verdade.

Mas também dá para buscar refúgio na simplicidade: na apicultura, no cultivo de tomates, no tricô, nos passeios na floresta, na oração. A vida intelectual é apenas um desses refúgios. Para muitos de nós, porém, mesmo a simplicidade não está disponível sem um regime assustador de abnegação intelectual e sem a busca pessoal e rigorosa da alma, guiada pela clareza luminosa, pelos objetos de interesse da inteligência, auxiliada pelas muitas personalidades que viveram e escreveram no passado.

ASCETISMO

Zeus, que os homens põe na trilha do saber, Que estabeleceu
a lei de que o aprender Vem pelo sofrer, Que em vez do sono,
escorre ao coração A angústia, consciente da miséria; a
sabedoria vem a quem não quer também.
Das divindades enaltecidas em tronos Chega de algum modo a
graça, e violenta.

— Ésquilo, *Agamênon*

Os exemplos de Levi e Simon ilustram que fugir do mundo não é uma questão de recuo para um espaço escondido ou de um resgate da

atenção exterior para focar o interior. A vida intelectual acaba sendo uma espécie de ascetismo, um afastamento das coisas estando dentro de nós mesmos. Nossos anseios pela verdade, compreensão e discernimento estão em constante conflito com outros desejos: os de aceitação social, de vida fácil, de um objetivo pessoal particular ou de um resultado político. Assim, o retiro que o trabalho intelectual exige não funciona apenas como fuga. É também um lugar de distância salutar, um lugar para colocar de lado nossas agendas e encarar as coisas como realmente são. Quando pensamos e refletimos, lutamos para permitir que nossos anseios pela verdade prevaleçam sobre os desejos que conflitem com ela. Afastamos as barreiras menores e mandamos para longe as divagações ilusórias. É por essa razão que a vida intelectual implica disciplina: é produto de trabalho duro e de prática em um certo tipo de abnegação. Qualquer um que tenha sentido um breve interesse pela via da sabedoria já percebeu que ilusão e realidade se colidem. O caminho curricular começa nos sonhos de conquista acadêmica e termina em um humilde amontoado de problemas reais que o tema apresenta.

O colapso das ilusões mentais, quando estas se chocam com a realidade, é parte do amor de Primo Levi pela química: o experimento funciona ou não funciona; a teoria das partículas mínimas pode ser comprovada ou refutada; fabricar tal material de tal maneira é possível ou não é. O resultado depende da matéria e das ferramentas, não de nós. Os múltiplos volumes de relatos e estudos sobre as origens de uma palavra ou de uma ideia na História podem ser refutados de repente, tornados inúteis por causa de uma única descoberta ao acaso. Uma teoria pode ser desfeita em um instante por um manuscrito encontrado dentro de um artefato que estava esquecido em um museu desconhecido; ou por um conjunto de frases rabiscadas em uma caverna de mil anos; ou por um palimpsesto enterrado sob várias camadas de páginas que julgávamos esgotadas. A realidade não depende de nós.

Até a literatura é ascética: mesmo amando uma personagem, como diz Elizabeth Bennet sobre *Orgulho e preconceito* de Jane Austen, temos de reconhecer que ela está errada. Ansiamos por um final feliz

em *One of Ours* (*Um dos nossos*), de Willa Cather, mas sabemos que é impossível à luz da realidade apresentada. Portanto, até uma obra literária pode revelar algo sobre o mundo que preferimos não saber. O romance de Upton Sinclair, *The Jungle* (*A selva*), de 1906, trouxe à tona as condições sofridas dos operários de abatedouros de Chicago e o sistema desumanamente orientado ao lucro do mercado de carnes. ("Fui envenenado!", disse supostamente Theodore Roosevelt, ao ler a obra e atirar longe a salsicha, enquanto tomava seu café da manhã.[71]) Nossa vontade de ter uma vida confortável, comer *bacon* e não pagar muito por ele, revela-se incompatível com o respeito básico por nossos semelhantes ou por nossa própria saúde.

O ascetismo da vida intelectual está relacionado ao que poderíamos chamar de ascetismo da vida em geral: o câncer pode ou não responder ao tratamento; um marceneiro ou engenheiro deve aceitar as limitações dos materiais, independentemente da grande visão que inspirou a obra; há algumas manchas que simplesmente não vão desaparecer, por mais importante que seja o vestido; o escritório pode contratar e despedir quantos queira, mas, no fim das contas, só quem trabalha lá pode realizar as tarefas. O encontro com uma determinada realidade, com o resultante esmagamento de nossos desejos e esperanças, é parte essencial de ser um ser humano. Cada forma de aprender é uma escola de pauladas.

UM DILEMA: A OPRESSÃO É NECESSÁRIA?

> *Os louvores da pobreza devem ser cantados novamente entre nós, especialmente os povos de língua inglesa. Crescemos literalmente com medo de ser pobres. Desprezamos qualquer um que escolha ser pobre por querer simplificar e salvar sua vida interior. Se ele não se juntar à escalada competitiva, nós o consideraremos sem espírito e sem ambição. Perdemos até mesmo a capacidade de imaginar o que pode significar libertar-se da pobreza; libertar-se dos apegos materiais; ter a alma insubornável; sustentar a indiferença viril; pagar pelo que somos, não pelo que temos; ter o direito de arriscar a vida a qualquer momento de forma irresponsável — em suma, quanto mais atlética for a luta.*
>
> — William James, *As variedades da experiência religiosa*

Suponha que a verdadeira e autêntica vida intelectual, o aprendizado por si só e não por outra causa, seja encontrada nos estados de pobreza, privação, cárcere ou de severa opressão política. Como deveriam reagir os que nos interessamos por tal autenticidade? Devemos reprovar em nossos exames, de propósito, na esperança de encontrar uma forma de buscar a verdade fora das redes acadêmicas? Devemos almejar sermos presos para garantir alguma dignidade, talvez cometendo pequenos crimes caso as autor*idades a* priori não sejam solidárias com nossas nobres ambições? Devemos esperar que o contexto político alcance as mesmas tenebrosas circunstâncias da França de Vichy ou da Itália fascista? Devemos trocar uma carreira de prestígio por um emprego na superintendência de uma obra civil ou na coleta de lixo urbano, esperando assim sermos curados do amor que temos pelo conf*orto e* status?

Antigamente, aventuras assim não eram raras. Considere uma parte marcante da biografia da filósofa Simone Weil, escrita por Simone Petrement. Weil mergulhou nas disputas internas dos grupos políticos de esquerda no início dos anos 30, em Paris; cada um com sua própria sigla, cada um atacando o outro com panfletos, princípios e ideias. Ela decide abandonar o ensino de filosofia para trabalhar em uma fábrica. Passa um ano vivendo apenas desses ganhos, e é demitida mais de uma vez por sua incapacidade de atingir as metas de produção. Fraca, doente e acostumada a ser respeitada, Weil vê suas ideias se transformarem em pó em meio à pobreza real. Ela escreve a um amigo: "Esqueci de dizer que, em relação à minha fábrica, desde que cheguei não ouvi *nem sequer uma vez* alguém comentar problemas sociais, sindicatos ou partidos".[72]

Weil não estava sozinha na tentativa de ser pobre; no século XX, muitos esquerdistas engajados abandonaram a riqueza e o *status* para buscar solidariedade com os trabalhadores. John Howard Griffin, um homem branco, tatuou-se com pigmento para escurecer sua pele e assim conhecer o outro lado do Mississippi, em 1959.[73] A escritora espiritual Catherine Doherty comparou sua própria vida de pobreza voluntária à dos peregrinos, eremitas e santos tolos de sua Rússia natal, que, vindos de famílias da realeza ou da aristocracia, fizeram as malas

e partiram em busca de sentir na pele o Cristo pobre.[74] Não seria ruim se viagens semelhantes, em busca de resignação e descoberta, voltassem a ter apelo, atratividade, ou voltassem à moda.[75] Mas isso não significa que tais sacrifícios sejam necessários.

Aqui o exemplo de Sócrates novamente se faz útil. O filósofo Platão retrata seu professor como alguém desinteressado por riqueza e obcecado por conversas filosóficas. Platão coloca na boca de Sócrates as descrições mais entusiasmadas sobre a esfera da inteligência que alguém já escreveu: muito além da experiência ordinária da vida, as fontes da verdade e da bondade brilham como o sol, e encontrá-las uma vez é nunca mais querer deixá-las. Mas apesar de sua devoção ao intelecto e seu trabalho, Sócrates é um homem da cidade. Ele vai a jantares chiques e até se veste à altura; debate com oficiais de altos cargos e celebridades intelectuais; ele é retratado sempre rodeado de amigos e admiradores.

No relato de Platão sobre o julgamento de Sócrates por impiedade, em Atenas, Sócrates lembra o júri de que ele lutou corajosamente por sua cidade em tempos de guerra, e que desafiou ordens ilegais durante o breve período de tirania de Atenas.[76] Mais do que isso, Sócrates afirma que seu incansável questionamento filosófico para com seus concidadãos era um serviço cívico, já que ele os picava e os irritava como um pernilongo, forçando-os a questionar os valores pelos quais viviam. Sua disposição para irritar poderosos indica que ele não se importava com o que pensavam sobre ele. Somos levados a pensar que o engajamento intelectual de Sócrates, sua filosofia apaixonada e sua excelência de raciocínio o afastaram da tentação à covardia e à corrupção, mesmo diante dos mais fortes incentivos para agir ao contrário. Seu comprometimento com a inteligência e seu desapego à convenção social são revelados quando ele é coagido a renegar a filosofia, sob ameaça de morte ou de exílio. Seu julgamento, sua prisão e sua execução são seu último teste. Ele é um homem de sua cidade, mas ama a filosofia acima de tudo: é o propósito final que estrutura sua vida.

O teólogo místico medieval São João da Cruz descreveu um processo pelo qual a alma se desprende de todas as questões relacionadas aos sentidos; ou seja, de todos os motivos físicos e mundanos do desejo, de tudo que não é Deus.[77] Entrar na "noite dos sentidos", como ele a chama, foi o primeiro de três estágios de uma jornada espiritual para Deus; depois vem a noite da fé e, por último, vem a noite escura da alma, na qual a alma está mais intimamente unida a Deus. Esse desapego dos sentidos é análogo ao que eu chamo de recolhimento do mundo — envolve romper a conexão com coisas que normalmente nos preocupam, para que não nos dominem. Por mais austero e rigoroso que fosse seu pensamento, São João da Cruz não acreditava que a privação real de todos esses objetos fosse o único caminho para alcançar aquela condição. Afinal, é impossível privar-se completamente de todas as causas corporais ou mundanas do desejo. Os poderes da percepção física e do desejo não podem ser desligados — podemos girar o botão para captar a estação que queremos, mas o rádio continua recebendo as ondas. Já a alma tem capacidade de recusar o apego aos sentidos enquanto eles ocorrem. Se o foco e a vontade da alma estiverem direcionados a outro ponto, poderemos possuir os bens sensoriais rejeitados sem estarmos, em última instância, apegados a eles.

A aparente hostilidade de São João da Cruz à percepção física e ao desejo, portanto, a todos os bens terrenos e corporais, pode parecer bizarra. Por que deveríamos querer nos desligar deles? Mas pense por um minuto em nossos exemplos iniciais. Por que Renée, a leitora voraz, tem um quarto secreto? Por que uma cela de prisão sem nada ou um humilde escritório poderia ser útil a nós? Por que vamos às montanhas ou para o alto-mar quando nos sentimos cansados e distraídos? Certamente estas são formas mais conhecidas de restringir nossa experiência sensorial e assim discipliná-la. Os sentidos nos trazem beleza e alegria, mas são também os caminhos pelos quais nos alcançam os prazeres vazios, os comportamentos compulsivamente atraentes ou as armadilhas de *status* e riqueza. Nossos olhos se deleitam nos diálogos de Platão ou nos diagramas geométricos; eles enxergam formas no gelo, estrelas no céu, bebês recém-nascidos. Mas também enxergam docinhos, joias, redes sociais, celebridades em

carros esportivos, as esposas de outros homens. Ser dominado pelos sentidos é ser impotente diante de qualquer coisa que apresentem, ser empurrado de uma coisa para a outra.

Então, o que São João da Cruz quer dizer quando visa negar e rejeitar os objetos da visão? Que, se eu for dominado, por exemplo, pelo prestígio, serei incansavelmente atraído por objetivos de prestígio, um após outro. "Ter um Lincoln"[78] se transforma em "ter uma Ferrari" e "ter uma esposa-troféu ainda mais nova". Mas eu poderia admirar um Lincoln ou amar minha esposa por motivos que não sejam prestígio. Isso ficaria evidente, por exemplo, caso a tivesse conhecido e amado primeiro por ser uma safadinha oferecida, mas continuasse ao seu lado mesmo após ser desfigurada por uma doença terrível. Quanto ao carro, talvez o Lincoln tenha sido um presente recebido em uma idade em que eu teria aceitado qualquer automóvel; posso gostar dele por sua segurança e pelo conforto que proporciona em viagens longas; ou posso odiá-lo em segredo, mas mantê-lo só por causa da alegria que meu avô teve ao me presentear; ou posso mantê-lo como forma de disciplina, agradando certas pretensões na esperança de que se aquietem e não me arrastem para o pior.

Assim como possuir algo luxuoso não exige que priorizemos o luxo, São João da Cruz defende que ver ou não ver não é o que nos torna dominados pelo visual. Ele usa o exemplo do Rei Davi, que (como autor dos Salmos segundo a Tradição) repetidamente se autoproclamava um homem pobre. Como pode ser razoável o rei de Israel ser descrito como pobre? João argumenta que a pobreza de Davi está em sua vontade, que é "não orientada por" riquezas. A busca por riqueza não o domina. Ele as possui sem dar importância a elas. Ele as usa como faz o nosso motorista do Lincoln, como um meio para atingir um fim. Da mesma forma, um homem pobre poderia amar a riqueza e valorizá-la acima de tudo, logo, sua pobreza não lhe serviria de nada. São João da Cruz conclui que o desapego, não a privação, é o objetivo da disciplina espiritual:

> Por isso dizemos que é noite de desapego para a alma, pois não estamos falando aqui da pobreza material, já que ela em si não livra a alma de querer ter as coisas materiais; estamos falando de desapegar-se do gosto e do desejo, pois é o desapego que livra a alma das coisas,

> embora a pessoa possa tê-las em abundância; não são as coisas mundanas que dominam a alma ou lhe causam dano, pois são exteriores à alma; mas o gosto por elas e o desejo de tê-las é o que de fato habita na pessoa.[79]

Quando Davi diz que é um homem pobre, muito pobre, quer dizer que ele não pesa suas riquezas com importância, pois não eram seu propósito nem tinham seu apreço. Ele expressa que tem esperança de que se ele fosse encurralado a escolher entre o amor à riqueza e o amor a Deus, ele escolheria Deus.

O que importa é o que amamos e por que o amamos. O contexto exterior, a privação de fato, o confinamento entre quatro paredes de cimento, um ditador vomitando retórica nas ondas de rádio — tudo isso apenas impulsiona ou esclarece. Estamos sujeitos a formas grosseiras de autoengano. Podemos até nos imaginar presos ou desapegados, graças ao apelo lisonjeiro de certas imagens que fazemos de nós mesmos, mas é no verdadeiro sofrimento que ilusões desmoronam. Pobreza material, fracasso, humilhação, prisão e opressão política são testes duros, ultimatos pelos quais nossos comprometimentos profundos se manifestam.

PELO BEM DE QUÊ?

> *O homem não passa de um junco, o mais frágil da natureza; mas é um junco pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água são suficientes para matá-lo. Mas ainda que o universo o esmague, o homem ainda será mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre, e conhece a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo nada sabe disso tudo. [...] Junco pensante — Não é do espaço que devo tirar minha dignidade, mas da organização do meu pensamento. Possuir terras não me trará nada mais: pelo espaço, o universo me compreende e me absorve como a um ponto; pelo pensamento, eu o compreendo.*
>
> — Pascal, *Pensamentos*[80]

Existe uma questão crucial quando dizemos que o aprendizado pelo aprendizado é uma forma de ascese. Dor e sacrifício devem ser considerados bons em si mesmos? Para que, exatamente, enfrentamos

formas de sacrifício, ou com que finalidade suportamos a disciplina do sofrimento? A vida interior das pessoas que dei de exemplos é um espaço "negativo", um espaço definido pelo que não é. É um lugar de não competição, não classificação, não manipulação e não instrumentalização. E é um lugar de fuga, um lugar sem pobreza, monotonia, sofrimento, confinamento, tédio, humilhação. Um lugar de desafio, de resistência aos tratos desumanizantes. Ma*s* será só isso? É sugestivo saber que tanto comunistas como anticomunistas encontram refúgio nisso, tanto crentes como ateus, e realmente todo tipo de gente. Isso sugere que a vida interior, mesmo a intelectual, não tem conteúdo determinado: é uma capacidade humana de recusar o próprio meio pela força de vontade e fazer alguma *coisa, qualque*r coisa.

Mas se colocado dessa forma, ainda não está exato. Uma pessoa poderia recusar o seu meio e se dedicar às drogas, aos *videogames*, e isso com razão seria considerado uma forma de rebaixamento, não uma demonstração de dignidade. Em todos os nossos exemplos, as pessoas *fogem* para algo concreto, real, impessoal e benévolo.

Os objetos de interesse de Maria primeiro são as histórias e ensinamentos das Escrituras, depois um encontro com Deus; para Arquimedes, Einstein e Weil, são as formas e estruturas da natureza; para Gramsci, o engajamento político e o pensamento que o alimenta; para Malcolm X, uma revelação da humanidade e sua história, que lhe mostra a dignidade pessoal; para Sócrates, investigar a natureza humana. O que todos esses diversos objetos têm em comum?

Talvez devêssemos pensar na vida intelectual como algo que tem não tanto um *objeto,* mas uma *direção*: buscar o geral no específico, o universal no particular, a realidade por trás da ilusão, a beleza por trás da feiura, a paz na violência — buscamos padrões em exemplos, e exemplos escondidos nos padrões. Isso explica, por um lado, a "negatividade" da vida intelectual, o que Matthew Arnold chama de "crítica da vida".[81] Por outro lado, há sempre um "mais", nunca um "menos". Em contraste, uma ilusão ou uma distração não é uma crítica à realidade dada, já que não a atravessa, e porque se contenta com algo menor, um substituto.

Dizer que a vida intelectual tem uma direção sem ter um objeto pode parecer um paradoxo. O que amamos "mais", quando amamos aprender por aprender? Qual é a natureza dessa vontade que disciplina e ordena todo o resto? Será que é como um desejo compulsivo por dinheiro ou prazer, sempre buscando mais e mais? Ou será que tem um ponto final, um destino final? George Steiner argumenta que toda arte e toda inteligência visa a transcendência, a Deus ou a ausência de Deus.[82] Isso me parece se encaixar bem no que estamos falando, embora possam existir alternativas.

Nas atividades aqui exemplificadas, o intelecto supera o que é dado na experiência imediata. É por isso que as experiências banais, com fim em si mesmas (*videogames*, televisão, pornografia), não contam. Se essa premissa estiver certa, quer dizer que o intelecto não foge do "mundo", mas de si mesmo, das próprias experiências imediatas e dos desejos e impulsos que elas provocam. A adequação social se insere em nosso desejo de aceitação; a competição, no desejo de ser superior aos outros; o sofrimento físico, no desejo de deixar a dor nos dominar. Pobreza e privação instilam um desejo feroz de satisfação, conforto, imersão em prazeres. Eles nos levam, como vimos nos exemplos de Martin Eden ou dos funcionários da Amazon, à bebida e às distrações mundanas.

"O mundo" do qual a princípio procuramos fugir está em nós, em parte de nossas motivações intrínsecas — não fora. Exercitar o amor pelo aprender é fugir do que há de pior em nós, é alcançar algo além daquilo que não nos basta.

A DIGNIDADE DE APRENDER

Vão perguntar o que nos ajudou a viver, sem cartas, notícias
— só paredes e a frieza da cela, das mentiras oficiais estúpidas,
palavra dada e traída, um nojo só.
E contarei sobre a primeira vez que vi beleza em cativeiro: a
janela na geada! Sem buracos de espiar, nem paredes, nem
grades — sem sofrer — Somente a luz azul nos vidrinhos.

— Irina Ratushinskaya, "Eu viverei através disso..."

O amor por aprender abre dimensões da humanidade que podem estar apagadas pela vida cotidiana e às quais as experiências banais são hostis: a capacidade de compreender as estruturas do espaço-tempo e teoremas matemáticos; a apreciação de belas frases, imagens ou cenas; a habilidade de se transportar a diferentes épocas e lugares; até mesmo a simples faculdade de refletir, pensar e enxergar através das ilusões. Tudo isso faz parte do esplendor da humanidade: o desenvolvimento intelectual por excelência, a capacidade de conscientizar-se, reter, estudar ou reimaginar os objetos de sua consciência. Os olhos dos irmãos Herschels absorveram todo o céu noturno; eles enxergaram de forma diferente das outras pessoas. Philip Roth lembra que, quando visitou a fábrica de tintas de Primo Levi, captou um cheiro de produto químico e pediu a ele que o identificasse. Levi disse, sorrindo: "Entendo disso e posso identificar como um farejador".[83] Seu nariz é treinado nos segredos da matéria e suas combinações.

O aprendizado humanístico também presume o cultivo da excelência na percepção; por exemplo, na percepção a reações humanas ou eventos da humanidade. O estudo da literatura pode nos permitir ver que nós mesmos, como Elizabeth Bennet, somos cegados pela autoestima e falhamos em perceber o outro como realmente é. Estudando a insana invasão de Siracusa por Atenas, há vinte e cinco séculos, talvez possamos entender a loucura que é a agressão nacional em dias atuais. Mas, por mais útil que seja uma percepção, seu esplendor não está em seu uso, assim como entender a modalidade esportiva do salto olímpico não explica o espanto que ela provoca em nós.

As capacidades da inteligência entram em choque contra as motivações que são moldadas por quem nos rodeia: o que se espera de um operário ou de um jovem superdotado; as expectativas sobre uma jovem mulher que se prepara para o casamento; a limitação humana deliberadamente induzida pela segregação, pelo preconceito racial ou por uma passagem na prisão. A forma como nos tratam nos dá uma imagem de quem somos: um animal a ser controlado, uma propriedade a ser negociada, um meio de prazer físico, um degrau em uma escada social a ser atingido, ou pisado. Fugimos dessas imagens

para recuperar modos mais plenos e verdadeiros de pensar a respeito de nós mesmos, e assim encontrar formas mais plenas e verdadeiras de ser.

Já falei da interioridade como sendo uma dignidade que brilha em meio a circunstâncias externas: Sócrates fazendo piada diante da morte, Gramsci definhando na prisão enquanto se derramava em palavras, Yves Simon sentado no luxo enquanto em seu coração era esmagado pela aridez de Chicago. Vale a pena tentar descobrir o que é a dignidade e por que ela pode pertencer em especial à vida intelectual.

Irina Dumitrescu escreveu sobre prisioneiros políticos romenos que ensinaram uns aos outros o código Morse, para que compartilhassem poesia batendo nas paredes que os separavam. Outros ensinaram idiomas, usando nós em um pedaço de fio para codificar letras. Um oficial romeno na Sibéria fez tinta com amoras e escreveu poemas franceses que havia memorizado na escola. Muitos desses homens, mais tarde, referiram-se aos tempos de prisão como uma "faculdade".[84]

A dissidente russa Irina Ratushinskaya usou a poesia como forma de resistência enquanto esteve presa pelas autoridades soviéticas no início dos anos 80.[85] Até mesmo no trem que a levou à prisão, em qualquer ponto de contato com outros prisioneiros, ela recitava poemas, originais ou clássicos. Poemas memorizados eram escritos e trocados entre os prisioneiros. Quando lhe negavam papel e lápis, ela riscava seus poemas em barras de sabão com palitos de fósforo, lavando-os depois de memorizá-los. Quando podia, escrevia em papéis de cigarro, poemas que foram clandestinamente enviados da prisão para serem publicados no Ocidente. Ela disse em uma entrevista alguns anos após sua libertação: "De certa forma, é bom ter uma vida turbulenta. Quando tudo é fácil demais, às vezes as pessoas perdem seu amor pela vida, perdem o entusiasmo".[86] Seu entusiasmo desconcertante transparece em seus escritos sobre suas experiências na prisão: o entusiasmo de desafiar seus captores, de formar uma comunidade com outros prisioneiros, de defender sua dignidade e a de seus companheiros contra privações e insultos.

A dignidade humana brilha mais em meio às dificuldades. Por quê? Por que o ato de uma prisioneira talhar poemas em sabão nos emociona? Já sugeri que o ascetismo — enquanto sacrifício e sofrimento em nome de algum bem — é fundamental para nossa dignidade. Temos muitos desejos, impulsos e preocupações. Nem todos são bons ou saudáveis. Além disso, os nem tão bons, os egoístas, os banais, os superficiais e até mesmo os cruéis são mais fáceis de perseguir. É normal chegarmos a eles sem esforço. Em oposição, ser movido pela vontade de compreender, de ver, de aprender e de descobrir requer determinação, trabalho, ou a sorte de uma privação externa imposta.

A atração pelo superficial e pela utilidade egoísta está além de particularidades ou personalidades individuais. Ela está enraizada, acredito, na própria fragilidade humana, bem como no choque entre essa fragilidade e nossas capacidades de alcançar excelência. Vivemos sob escuridão. Nascemos, morremos e, como diz Pascal, uma gota d'água é suficiente para nos liquidar. Podemos provar o teorema de Pitágoras, medir o peso da luz, viajar até a Lua, e ainda assim ser esmagados por um objeto bruto, ter nossas entranhas saltando para fora por causa de um corte, ser destruídos por dentro pelos mecanismos microscópicos de um vírus focado e sem sentimentos.

O vazio e a falta de sentido nos impulsionam à imaginação, ao reino da fantasia. Imaginamos vitória atrás de vitória, triunfo atrás de triunfo, prazeres sem dor e sem fim. Imaginamos que a morte é para os fracos. Que nosso valor está na saúde, ou na aparência de saúde; no prazer, ou na exibição do prazer; na movimentação da matéria de forma dramática e espetacular; nos elogios, nos aplausos da multidão. Pensamos que com isso tudo nos tornamos algo diferente, algo não feito de carne e sangue, algo talvez mais brilhante e mais durável, algo talvez imaterial e indescritível.

Uma vez eu estava hospedada em um hotel que pegou fogo no meio da noite. Antes, eu teria imaginado que entraria em ação num ímpeto, me penduraria no lustre para salvar criancinhas que eu agarraria com o outro braço. "Não se preocupem, crianças", eu diria, e de um salto,

pousaria com segurança fora do prédio em chamas, espanando um pouco das cinzas da manga da camisa. No mínimo eu teria me lembrado do que fazer, pelos anos de treinamento de protocolos de incêndio. Em vez disso, esbravejei por causa do alarme de incêndio e tentei voltar a dormir. Depois vi que de fato minha colega saltou da cama, checou a jovem família no quarto ao lado e guiou a todos em segurança — inclusive eu. O desastre não só nos priva do caminho, como priva nossas fantasias sobre nós mesmos. A fragilidade reprimida se manifesta. Não somos o que pensávamos ser.

Lembro-me de ter ficado paralisada quando Curt Schilling, arremessador de beisebol dos Red Sox, conduzia uma vitória num jogo eliminatório contra os Yankees, com o tornozelo visivelmente sangrando devido a suturas improvisadas. Aquele foi um exemplo básico de dignidade: desafiar a dor e a fraqueza, força de vontade para resistir a uma limitação corporal. Já ouvi sobre um alpinista que perdeu seus antebraços por congelamento. Ele os substituiu por próteses de picadores de gelo e se tornou um alpinista ainda melhor do que antes. Os trezentos de Esparta que enfrentaram milhares de persas na Batalha das Termópilas penteavam seus cabelos antes da batalha e lutavam até o último homem. Será que essa dignidade é uma forma de ilusão e negação, uma pretensão de que não somos feitos de pó, cinzas, carne e osso?

Considere, por contraste aos exemplos acima, uma pessoa que enfrenta a morte após uma longa doença; com visão esclarecida, gratidão, honesto reconhecimento do sofrimento; sem se consolar com fantasias de projetos futuros, nem fingir que sua vida de antes sobreviverá à morte, nem tentar controlar o tempo ou o término da vida com dramas exagerados. Essa é a dignidade de enfrentar o mundo como tal — a dignidade do "pensamento", como diz Pascal.

Mesmo a dignidade na excelência intelectual, como a de Einstein ou Aristóteles, não é a última dignidade. Talvez todos nós conheçamos pessoas muito inteligentes que têm dificuldade pessoal de enfrentar a doença e a decrepitude. Após o ascetismo da disciplina em nome da

excelência vem a disciplina de ver a realidade olho no olho, e deixar que nossas fantasias sobre nós mesmos tenham uma morte tranquila.

Nossa fragilidade humana pode ser pensada como uma espécie de nudez. Como Adão e Eva, sabemos que estamos nus, sujeitos a mil imprevistos, sejam por acaso, sejam por Providência. Cobrir a nudez é tão humano quanto qualquer outra coisa. Mas é aí que os paradoxos nos esperam: cobrir-se pode não convencer totalmente. Temos que nos lembrar de vez em quando que se trata apenas de um disfarce. Nenhum recorde de montanhas escaladas, rebatidas vitoriosas e inimigos derrotados nos salvará de ser despejados como água ou esmagados como insetos. Contudo, Pascal nos promete: a consciência desse fato é nossa vitória final sobre o mundo.

Dá para notar que a *resistência ao impulso* é terreno comum entre a dignidade do espartano e a dignidade de enfrentar a realidade, de reconhecer honestamente a fragilidade humana. Curt Schilling resiste ao impulso de ceder à dor; os espartanos resistem ao medo da morte; o moribundo honesto resiste à fantasia de que a força de vontade pode conquistar tudo que se quer. Mas as virtudes de resistir ao medo e à dor um dia entram em jogo. Neste caso, não há circunstâncias que a virtude da consciência honesta, acessível também aos mais humildes, não possa vencer.

Mais adiante tentarei desvendar o mal da divisão interna do ser humano, a parte de nós que procura o superficial. Porém, espero que a parte boa seja pelo menos esclarecida em linhas gerais. A inteligência ou o intelecto, como nos casos de amor ao aprendizado, mostram suas capacidades de saber e compreender, de eliminar o que é um obstáculo à verdade, de contemplar o que é belo ou admirável, e até mesmo de estar consciente da nudez que é nossa própria mortalidade e fragilidade.

Usei, por necessidade, histórias sobre pessoas intelectualmente realizadas, como Einstein, Gramsci, André e Simone Weil, os irmãos Herschels e Goethe. Embora os exemplos notáveis de excelência sejam uma parte crucial do que se pode fazer com a inteligência e o tempo livre, ainda são apenas uma parte. O fato é que qualquer um pode

trazer as ideias de terceiros para sua própria inteligência e se apropriar delas, sem que seja necessária uma capacidade especial de descoberta. Imaginar, refletir, ponderar a própria suscetibilidade à doença e à morte podem fazer parte da vida ordinária. Todos estamos sujeitos ao reino da fantasia e, portanto, à ilusão; mas todos nós temos a capacidade de ver a fantasia arrebentada pela realidade, de ver as coisas como são. A humanidade não é uma profissão a ser delegada a um punhado de realizados.

A COMUNIDADE E O NÚCLEO HUMANO

Quando nos concentramos em algo bom, ou algo que seja melhor do que outras coisas, revelamos nossa dignidade pessoal, bem como estabelecemos as bases de conexões humanas profundas, o que chamei de "comunhão". Enquanto a vida política e social geralmente se caracteriza pelo utilitarismo e pela diminuição do ser humano às delimitações criadas pelas expectativas sociais, a vida intelectual abre caminhos de relacionamentos que não se baseiam na utilidade do outro, mas no respeito mútuo à luz de um objetivo comum. Pode parecer uma afirmação contraditória com o que disse antes, nos muitos exemplos que dei, nos quais a vida intelectual caracteriza-se pela profunda solitude. Tais exemplos indicam que o exercício autêntico do amor ao aprendizado ou é descoberto por acaso, quando estamos isolados, ou nos afasta de nossos semelhantes, chegando a casos de martírio como o de Yves Simon ou o de Sócrates. Entretanto, o exem*plo de O porco*-espinho aponta para formas especiais de conexão que só são possíveis graças à vida intelectual. Além disso, quem primeiro despertou Malcolm X do sono hedonista foi um ser humano reflexivo, perspicaz, muito instruído, não uma pilha de livros.

O livro de Jonathan Rose escrito em 2001, *The Intellectual Life of the British Working Classes* (*A vida intelectual das classes trabalhadoras britânicas*), reúne inúmeros relatos sobre as consequências da leitura e do estudo em homens e mulheres que viveram na pobreza desde o fim do século XVIII até o início do XX. Muito do que ele descreve são resultados típicos dos movimentos de base; outros são comparáveis

aos que a classe média alcança. Richard Hillyer, filho de um vaqueiro nascido em 1900, descreve a experiência de ler Tennyson:

> As palavras piscavam como cores entranhando em minhas fantasias. Elas desenhavam imagens na mente. As palavras eram magia, feitiço, um abracadabra que invocava espíritos. Minha imaginação até então adormecida se abria como uma flor ao sol. A vida era dura e sem cor, sem nada para iluminar a monotonia dos dias iguais. Mas nos livros havia um mundo ilimitado que eu podia ter comigo. Era como se eu tivesse vindo do fundo do mar e me deparasse com o mundo e o universo pela primeira vez.[87]

Hillyer enfatiza o contraste entre a monotonia "dura e sem cor" de seu dia a dia e o "mundo ilimitado" revelado pelos livros. Mas seu interesse não está no mero escapismo ou na negação do mundo real. Ao contrário, ele diz poder ver a realidade pela primeira vez, e através da falsa monotonia e turvação da vida comum. Ele encontra algo mais real, não menos. Sua imaginação abrindo-se "como uma flor ao sol" indica a ressonância interior, a sacada que os livros dão para captar uma parte profunda de quem ele é.

Por que a poesia e a literatura têm esse efeito? Hillyer fornece uma explicação sugerindo que existe uma universalidade no mundo da poesia e da literatura. Ao ler, ele escapa de suas circunstâncias individuais para se conectar com algo largamente humano, de diferentes épocas, lugares, o que estiver ao alcance, independentemente da época e do lugar. Assim ele fala de seu primeiro encontro com o mundo da literatura, quando seu professor explica o que é um "poeta laureado":

> Então, ao longo de dez minutos, [meu professor] se empolgou [em explicar o significado do termo "poeta laureado"], e ali a educação começou para mim. Era Ben Jonson, o vinho das Canárias,[88] as odes de aniversário, e todo o resto. Eu fiquei fascinado. Minha mente estava sendo arrancada da casca. Eram coisas lindas de saber. Coisas que iam além da serventia das pequenezas em nossas vidas, única preocupação das escolas até então. Conhecer aquilo fazia você ter nas mãos todos os tempos e lugares. Você podia ser qualquer um, ou todos, sem que deixasse de ser você mesmo.[89]

Hillyer sente expandir-se de um único indivíduo em um local e época específicos para um ser humano capaz de se conectar com todas as eras e lugares. É dos próprios poetas, muitas vezes mortos em outros séculos, que ouvimos a mesma coisa; seus personagens também se

parecem conosco em percepção e sentimento. Essas conexões só poderiam ser possíveis se os escritores do passado, assim como os personagens, assuntos e circunstâncias sobre os quais escreveram, tivessem afinidades profundas com os leitores de nossos tempos. Outra seguidora de Rose, a filha de um sapateiro, Mary Smith (nascida em 1822), escreve o seguinte: "[Shakespeare, Dryden e Goldsmith] escreveram com o coração para a humanidade inteira, e eu pude acompanhá-los com prazer, embora fosse ainda uma criança. Eles despertaram minha juventude, e eu vi pela primeira vez que as ponderações de meu coração eram semelhantes aos de toda a raça humana".[90] Smith e Hillyer descobriram que as reflexões literárias sobre a vida humana, suas histórias, canções e épicos, são um elo que nos une a todos, vivos e mortos. Porque a dignidade revelada pela vida intelectual é compartilhada com os outros; é uma forma de conexão com os seres humanos de outros tempos e lugares; ela preserva o indivíduo, pois marca-o como um membro que é parte de uma ampla comunidade humana.

Smith ecoa o famoso apelo de W. E. B. Du Bois ao vínculo humano em livros que ignoram os véus do preconceito racial:

> Sento-me com Shakespeare e ele não me falha. Para além das grades da cor, eu ando braço a braço com Balzac e Dumas, onde homens sorridentes e mulheres simpáticas dançam em salões dourados. Das cavernas da noite que oscilam entre os limites da Terra e o arabesco das estrelas, eu convoco Aristóteles e Marco Aurélio e a alma que eu quiser, e todos vêm com graça, sem desprezo ou condescendência. Assim, casado com a Verdade, eu habito acima do Véu.[91]

Comprometido com um objetivo (Verdade) além do que o seu meio social podia oferecer, Du Bois encontra nos livros uma comunidade humana que abre os braços para ele de uma forma que suas comunidades locais não fazem, despedaçadas pela segregação e pelo ódio. Em vez disso, baseados numa humanidade comum e na preocupação com a verdade, os autores mortos dão as boas-vindas à companhia de Du Bois.

A solidão reclusa da vida intelectual, como descrevi, não é o que parece ser. O isolamento vem da recusa das regras sociais e sua obscuridade utilitária. Na essência, ela envolve, penso eu, uma

conexão real não baseada na utilidade social, mas com outros seres humanos, sejam eles colegas vivos questionadores, sejam autores mortos. Assim, a vida intelectual alimenta formas genuínas de comunidade, como é sugerido pelo "coração da humanidade" e pela "afinidade com toda a raça humana", que Mary Smith reconheceu nos autores e depois encontrou em si mesma.

A conexão humana que um leitor encontra com autores, vivos ou mortos, também molda as conexões entre pessoas de carne e osso envolvidas em atividades intelectuais em comum. Rose relata que um instrutor que ensinava Shakespeare a prisioneiros, nos anos 1920, descobriu que as peças teatrais possibilitavam-lhes encontrar pontos em comum entre si, e que também diminuíam a distância entre o professor e os alunos:

> Nas aulas de teatro, o que eu sabia sobre educação até então ajudava apenas um pouco, ou quase nada, porque as questões que surgiam para discussão eram questões de vida e sobre personagens cujo conhecimento e experiência eram tão abrangentes quanto os meus, ou provavelmente mais. Parece que a gente encontra nas peças de teatro, e em especial nas de Shakespeare, uma base de experiência comum e de humanidade comum que acaba com qualquer barreira erguida pelas convenções sociais ou pelas diferenças que existem nas oportunidades de educação.[92]

O instrutor descreve uma investigação colaborativa, baseada na própria experiência que [todos] tinham em comum sobre os fundamentos da vida, e o resultado foi que as barreiras sociais entre presos e voluntários desapareceu. Até mesmo a barreira entre o especialista (professor) e o não especialista (aluno) se dissolveu na base contida na experiência comum.

Há uma comunhão simples que acontece em todo trabalho significativo. Um grupo de pedreiros construindo uma casa coopera no projeto comum de proporcionar um abrigo, cuja forma e estrutura criam um local para se viver dentro, e um bairro fora. Os construtores dependem uns dos outros para concluir a obra. Política, religião, classe social e até mesmo personalidade podem ficar de fora quando há um objetivo comum. As atividades de ócio têm um poder de união parecido. Assisti recentemente a um eclipse solar na costa de Delaware, onde o espetáculo reuniu muitos estranhos — um

compartilhando suas lunetas, outro mostrando uma cascata de imagens de eclipse através dos furinhos de seu chapéu de palha. O mesmo se dá em teatros, concertos ou cinemas, onde estamos unidos em encantos, tristezas, risos, suspenses ou medos.

O aprendizado pelo aprendizado compartilha da característica geral de toda comunidade: acontece quando seus membros buscam a mesma direção, encarando coisas e objetivos em comum. O amor por aprender perpassa a beleza das palavras e artefatos e até a verdade em si mesma, ao buscar qualquer coisa que maravilhe ou instigue; seu sabor está nas experiências guardadas e compartilhadas. Quando a pergunta na roda de conversa fica difícil, as barreiras caem: há união em busca da resposta, que pode vir dos lugares mais inesperados.

Pelo que vimos até agora, aprender é como qualquer atividade de trabalho ou de ócio: ao nos ocuparmos de um assunto compartilhado, esquecemos nossas diferenças. Qualquer atividade significativa nos permite um espaço de conexão que está além do social, além da obtenção de favores ou aprovação, além do estabelecimento ou do reforço de autoridade, prestígio ou *status*. Mas tem algo que é oferecido somente no reino do intelecto. Livros, ideias, reflexões sobre a vida — são maneiras de pensar no que temos em comum enquanto humanos. Ou sobre nós mesmos e nossa maneira de estar no mundo; sobre pontos fortes e fracos; a natureza do amor; a natureza do conhecimento; a família, a comunidade e a autoridade; sobre qual é o sentido (se existe um) da existência humana. Nós mesmos nos tornamos objetos de nosso estudo, e a especialidade em um assunto torna-se alheia à questão, quando não um empecilho.

Quando a mente usa o ócio para voltar as atenções à busca universal de autocompreensão enquanto seres humanos, seja por meio de romances, filmes, história ou filosofia, seja pelo estudo cuidadoso das pessoas que conhecemos, ela abre nossa humanidade, com todas as questões e princípios fundamentais da vida humana. Nesse sentido, o aprendizado humanístico pode construir tipos raros ou extraordinários de conexões, um poder que vai além do alcance do trabalho em conjunto ou do estudo unido sobre um assunto. Assim, *O*

porco-espinho pinta uma forma alternativa de vida social, baseada não no estrato econômico, mas nos laços que se formam ao dividir reflexões sobre assuntos da esfera humana. Tais laços rompem as barreiras entre classes sociais, gêneros, grupos étnicos, faixas etárias. Nossos vínculos com autores mortos ou colegas vivos de seminários são forjados em nossa natureza geral e em nossas experiências e aspirações compartilhadas.

LITERATURA FACTUAL E BASE COMUM

O intelecto fornece um guia de vida devido à sua capacidade de nos atrair para uma ampla comunidade que atravessa a história e as nações. O amor ao aprendizado é fundamental para nossa humanidade à medida que alcança não apenas o terreno comum entre nós, mas o significado do ser humano em si — uma forma vasta de autoconhecimento. Du Bois enxerga nos livros uma sociedade sem divisões de cor; outros, um "peito aberto à humanidade", como diz Mary Smith. Mas às vezes os livros também nos trazem de volta a nossas comunidades menores, de nosso pertencimento a subgrupos. Quando leio os romances napolitanos de Elena Ferrante e seus relatos sobre a amizade que dura desde a infância até a maturidade entre duas mulheres, vejo traços de minhas próprias amizades com outras mulheres, algo que autores homens não captaram, que eu saiba. Eu *amei a Autobi*ografia de Malcolm X assim que a li, aos dezenove anos, mas tenho certeza de que representa algo muito maior para um leitor que vive o racismo nos EUA, ou que vive como gigolô, ou que cumpre pena na prisão.

É claro que existe também a literatura chauvinista, assim como a filosofia ou ciência chauvinista, que exaltam uma nação, um grupo étnico ou nicho social, e que denigrem os imaginados inimigos. Mas é certo que um critério de excelência de um livro é o quanto ele clama à humanidade básica e distingue um contorno que é propriamente humano. Tal contorno está através, porém além, da forma feminina nos romances napolitanos, ou da forma afro-americana na autobiografia de Malcolm X. George Steiner diz que o trabalho do artista é "traduzir o inarticulado e específico à questão geral de

reconhecimento humano geral".[93] E é verdade, tais trabalhos teriam menor apelo até mesmo para seu público-espelho se não fizessem uma ponte entre o seu grupo menosprezado e a "questão geral de reconhecimento humano": experiências compartilhadas, bem como o que chamei de dignidade compartilhada, o esplendor humano que temos em comum.[94] A tensão entre o esplendor humano e a marginalização social é o que parte nossos corações em livros desse tipo, mesmo que nosso gênero e raça sejam os mesmos do autor e tornem o conflito mais aguçado e vívido.

Portanto, também os melhores livros políticos são os mais comoventes, como a *Ilíada* de Homero, onde somos obrigados a acompanhar a bravura e a bondade de pessoas que serão destruídas pelo povo ao qual pertence o autor da obra. O grande momento de formação da unidade cultural para os gregos está sujeito a um rio de matança, no qual o poeta conta cada morto, nomeia seus pais e noivas, e suas esperanças que foram esmagadas. Um exemplo moderno é o romance de José Gironella sobre a Guerra Civil Espanhola, *Ciprestes creem em Deus*.[95] O leitor acompanha a lenta quebra dos laços entre amigos, vizinhos e familiares, causada pela crescente violência de Barcelona nos tempos de guerra. De uma atrocidade a outra, cada um escolhe um lado ou outro do conflito. Um lado despreza e negligencia os pobres; o outro odeia a religião e se atola em caos pessoal. Se o leitor simpatiza com os desordenados esquerdistas contra os insensíveis fascistas movidos por *slogans* clichês, os assassinatos cometidos pelos desregrados desafiarão sua simpatia. Boa literatura estraçalha nossas convicções contra a dura realidade humana.

É o compromisso humanista que faz a vida intelectual superar a política. Mesmo no melhor da política são necessárias facções, divisões, fidelidades, o poder emocional do "nós contra eles". Mas sem uma cultura comum, compromissos comuns, uma vida escolhida em comum, até mesmo as divisões perdem sua utilidade e se tornam tóxicas. Como qualquer outro conjunto de meios para atingir certos fins, a divisão pode satisfazer por si mesma. Na política das redes sociais, estamos na superficialidade das coisas; alimentamo-nos de vitórias aparentes, nos enfurecemos com derrotas aparentes,

ignoramos o impacto do que estamos percebendo no mundo real. Mesmo quando está funcionando como se deve, a política é mais competição do que esforço compartilhado.

A colaboração de cientistas de todas as nações há muito tempo atesta a amplitude da preocupação humana na vida intelectual; a própria ideia de uma comunidade internacional de pesquisadores, ou de uma República das Letras, pressupõe que a comunidade do aprendizado é um país sem fronteiras, um exército. Mesmo no século XVII, quando a Europa estava cheia de perseguições e guerras religiosas, os laços entre intelectuais eram mantidos acima da disputa.

Um bibliotecário papal do final da Renascença, Lucas Holstenius, era um convertido que lutou com protestantes pela aquisição de manuscritos ou produção de edições bíblicas.[96] Mas a disputa territorial estava à margem de uma generosidade maior: ele manteve amizade com os pesquisadores protestantes, a ponto de emprestar-lhes livros e ajudá-los a encontrar o que precisavam na vasta e valiosa biblioteca do Vaticano. Um dos convidados de Holstenius foi o poeta protestante John Milton, que, em *Paraíso perdido*, compara os argumentos inúteis dos demônios com a filosofia dos escolásticos católicos (2555–69), e que se demora com evidente prazer na descrição dos religiosos católicos que habitarão no Inferno: "Germes e idiotas, eremitas e frades" (3474–97; citação, 474). Milton ficou encantado de gratidão a Holstenius, e disse:

> Não sei, sábio Holstenius, se sou o único de meu país que o achou tão hospitaleiro, ou se [...] é seu costume. [...] Se for o primeiro caso, tendo eu sido considerado por você como mais distinto que os outros, e continuado assim até agora a ponto de você desejar formar um vínculo de amizade comigo, então congratulo-me por esta sua opinião e, ao mesmo tempo, por seu bom caráter, em vez de meu mérito.[97]

A busca por aprender e compreender estava acima do sangue derramado, das lutas nas ruas, da guerra das palavras.

De que forma a vida intelectual é um bem? É um refúgio à angústia; um lembrete da própria dignidade; uma fonte de saber e compreensão; um jardim no qual se cultiva a aspiração humana; uma passagem no muro pelo qual alguém pode se recolher por umas horas das

controvérsias do momento e obter uma perspectiva mais ampla, e acessar uma herança universal. Tudo isso deixa claro, no mínimo, que é um bem essencial para o ser humano, mesmo que seja um bem entre outros tantos.

APRENDER POR APRENDER?

> *Além disso, o próprio amor, que nos une em vínculo de unidade, não teria meios de distribuir-se alma por alma e, por assim dizer, de misturar os seres humanos, se estes nunca tivessem aprendido nada uns com os outros.*
>
> — Agostinho, *Sobre a doutrina cristã*

No início do livro, perguntei o que seria o aprendizado sem seus resultados, reduzido apenas aos efeitos sobre quem aprende. A pergunta foi feita para entender por que o aprendizado é importante em si. Mas se "em si" e "efeitos sobre quem aprende" significam a mesma coisa, podemos ser capazes de articular o que exatamente diz respeito sobre quem aprende, o sujeito pensante, que tem importância em si mesmo.

Quando olhamos para nossa abordagem da questão até agora, encontramos um pequeno paradoxo. Não temos um ponto culminante do ser humano culminante, mas dois. Um é a realização da mais elevada e profunda capacidade humana, a compreensão. O outro é o vínculo de unidade entre humanos: como diz Agostinho na citação anterior, "o próprio amor", que chamei de "comunhão".

Agostinho diz que nossa capacidade de amar uns aos outros depende de nossa capacidade de aprender uns com os outros. Isso implica aprender para amar. Se assim fosse, aprender não seria um fim em si mesmo, pois teria a finalidade de cultivar a capacidade de amar. Mesmo que fosse o único meio de cultivar essa capacidade, ainda assim seria secundário perante o valor dos laços que formamos uns com os outros.

Ao mesmo tempo, as comunidades de estudo descritas anteriormente não se unem por uma questão de união, nem são irmãs por uma

questão de fraternidade; são companheiras de estudo em busca de uma terceira coisa, ou coisas: conhecimento, verdade, compreensão, beleza, consciência, excelência. Isso nos diz que buscar conhecimento é o que ocupa o lugar elevado, e que faz o ser humano importar em si mesmo, e que faz o amor ser algo que o acompanha, mas não o domina como um objetivo extra. O amor puro parece vazio ou redundante se não há um objeto. Por que, exatamente, amamos nosso próximo, ou por que motivo?

No entanto, a excelência solitária do indivíduo, finalmente compreendendo a causa das causas, ainda assim parece incompleta. O saber, enquanto visão de algo belo ou fascinante, clama para ser compartilhado. O mais solitário dos estudiosos procura se comunicar, mesmo que apenas por escrito e apenas para o bem de pessoas que nunca encontrará. É como se o amor transbordasse graças ao saber, ou como se o saber fosse intrinsecamente generoso. O prazer de aprender flui naturalmente em prazer de ensinar.

Tentei dizer como é o aprendizado quando se retira dele as armadilhas de fama, prestígio, fortuna e utilidade social. Ele nos traz o esplendor humano, tanto individual quanto coletivo. Se ele é bom em si, quer dizer que o buscamos não por causa de resultados exteriores, mas por causa do efeito que tem sobre o aprendiz. Mas será que devemos entender que esse efeito é a compreensão daquilo que se deseja aprender? Ou o objetivo de aprender *per se* é antes a conexão com outros seres humanos ou com um ente que o transcende? — em outras palavras, a conexão do aprendiz com uma comunidade mais ampla de aprendizes, muito além da individualidade de cada um? Admito que não sou capaz eu mesma de concluir essa questão. Expô-la ao leitor terá que ser suficiente. Aprender é importante em si porque somos essencialmente conhecedores, ou essencialmente porque amamos, ou ambos.

CAPÍTULO 2: Achados e perdidos — um aprendizado

A ação é o fiel da balança. Não mexemos nele, mas nos pesos.

— Simone Weil, *A gravidade e a graça*

Meu peso é meu amor.

— Agostinho, *Confissões*

A VIDA INTELECTUAL E O CORAÇÃO HUMANO

O mundo do qual procuramos fugir acaba habitando nossos corações. Para exercer o melhor do amor pelo aprendizado, devemos permitir que ele discipline e ponha ordem em nossas outras motivações, pela guerra interior ou pela pacificação interior. A vida intelectual revela-se uma forma de ascetismo, um cultivo íntimo que envolve arrancar partes de nós mesmos pela raiz, desidratá-las, na medida em que precisam de luz solar, solo e sementes.

O ascetismo é necessário porque o aprendizado não acontece apenas em lugares escassos para os quais se pode viajar, como o Himalaia ou o Havaí. Ele é uma parte da sociedade, participa dos vícios desse mundo e impõe seus próprios obstáculos. Nossas instituições de ensino oferecem oportunidades não apenas para exercermos o amor ao aprendizado, mas também para aumentarmos nossa riqueza e *status*. Logo, atraem-se outros amores, e não o de aprender, e podem formar intelectuais para os quais o aprendizado é um objetivo tangencial. Alguns hábitos corruptíveis do intelecto podem até mesmo nos colocar contra o próprio aprendizado.

Os exemplos do primeiro capítulo provavelmente parecem exceções, anormalidades. O que lhes dá exclusividade na definição da vida intelectual? Conhecemos outras vidas de estudo que misturaram ambição e sucesso. É bem capaz de ouvirmos que estudar artes liberais seja a melhor rota para o sucesso nos negócios, tendo como referências

Steve Jobs ou Bill Gates. Também conhecemos histórias de intelectuais cujo aprendizado os alienou tanto dos assuntos comuns da vida humana que se tornaram ácidos, na melhor das hipóteses, e cruéis, na pior delas. Mencionei anteriormente o romance semificcional *Martin Eden*, cuja intensa prática da leitura o isola de todas as pessoas, incluindo a mulher que ama. Temos também o exemplo de Fritz Haber, e muitos como ele, que usaram seus talentos intelectuais para a destruição humana.

Uma extensa lista de exemplos de vias erradas que a inteligência tomou não será suficiente para esgotar o quadro. Se eu quiser convencer você sobre o que imagino como ideal de aprendizado — íntimo, recolhido, revelando dignidade, conectando-se ao coração da humanidade — precisarei não apenas diagnosticar doenças intelectuais comuns, mas também descrever maneiras para chegar aos bons, e fugir dos maus caminhos da inteligência. Ou seja, devo contar histórias convincentes de corrupção e redenção.

A APARENTE INUTILIDADE DA VIDA INTELECTUAL

> *Era para sermos químicos, mas nossas expectativas e esperanças eram diferentes. Enrico, racional, quis da Química maneiras para fazer a vida e ter segurança. Já eu pedi algo totalmente diferente: para mim a Química representava uma nuvem indefinida de potencialidades futuras que envolviam minha vida como espirais negras e relâmpagos de fogo, como as que cobriam o Monte Sinai.*
>
> — Primo Levi, *A Tabela Periódica*

Dizer que a vida intelectual é útil à política ou aos negócios é ir contra o ponto levantado anteriormente, mas a favor de outro muito mais conhecido: não reconhecer, no fundo, uma mínima utilidade na vida intelectual. Nós a vemos como um luxo inútil. Por quê? O que nos impede de ver o cultivo da inteligência como algo íntimo, recolhido, digno, base de comunhão? O que nos impede de vê-la como transformadora, redentora, central para nossa felicidade?

Não é de agora que se vê a vida intelectual como inútil. Conta-se que aquele que é considerado o primeiro filósofo da Grécia Antiga, Tales de Mileto, certa vez caiu em um poço porque andava olhando para as estrelas, e por isso foi ridicularizado por uma serviçal. Os antigos tiveram o cuidado de responder a essa acusação lembrando que o mesmo Tales usou seus conhecimentos de astronomia para prever uma safra de azeitonas, e sabendo disso comprou todas as prensas de azeite existentes, para fazer uma fortuna.[98] (Aludiu-se recentemente a essa história em um artigo sobre um dos meus antigos colegas de classe, que hoje é um banqueiro de investimentos bem-sucedido.) Diz-se que Arquimedes morreu por causa da vontade de finalizar seus teoremas matemáticos, e que também projetou máquinas de guerra assustadoras para sua cidade natal, Siracusa, e que elas resistiram por muito tempo aos romanos invasores.[99] Peguemos o complexo cartão de visita de Sócrates, um observador de estrelas, um herói de guerra, um desajustado reflexivo e um inconveniente preocupado com seus concidadãos. O relato de Platão sobre a utilidade pública de seu professor com certeza tem o objetivo de justificar ou defender uma forma de ser que, de outra maneira, parece inútil, infantil ou autodestrutiva.

Nossa visão do amor ao aprendizado é distorcida por noções de utilidade pública e econômica. Serei mais direta. Não enxergamos a vida intelectual com clareza devido à nossa devoção aos estilos de vida ricos em conforto material e *status* social. Queremos o auge do pensamento socrático, mas sem sua simplicidade. Queremos a emoção de dizer a verdade às autoridades, mas sem absorver por completo em nossa vida a inteligência que tornou isso possível. Queremos lucrar como fez Tales com sua observação, mas sem o risco de sermos ridicularizados. Queremos as sacadas brilhantes de Einstein, mas sem a humilhação do desemprego e os anos de obscuridade em um escritório de patentes. Em vez de encarar a realidade e fazer a escolha de aceitar os custos de uma determinada busca, fingimos que não há necessidade de fazer tal escolha. A vida intelectual pode trazer riqueza e *status*. Dá para ter tudo isso. Portanto, mentimos a nós mesmos ao dizer que o reino do intelecto realmente nos interessa, quando na

realidade o sacrificaríamos num piscar de olhos a nossos ídolos — conforto, riqueza e *status*.

Nosso autoengano sobre nossos objetivos é o que leva à profusão de formas diluídas e instrumentalizadas de inteligência. Nossas faculdades estão repletas de tentativas de obscurecer a diferença entre o valor de praticar o amor ao aprendizado e as coisas que são valiosas por diferentes razões. Daí vêm nossos *think tanks* e as especializações em empreendedorismo ou justiça social. Fazer dinheiro é útil, lutar por justiça é necessário, mas nenhum dos dois tem o mesmo valor que o exercício do amor ao aprendi zado. Aqueles que realmente almejam ser empreendedores ou justiceiros sociais são levados a pensar que precisam de uma preparação intelectual profissionalizante. Enquanto isso, o exercício do amor ao aprendizado em si é escanteado, marginalizado. O que a esfera educacional acredita ser um senso comum, a preocupação obstinada com o desenvolvimento econômico e político, na verdade é uma névoa de ilusões.

Para atravessar essa névoa e revelar o que distorce nosso estado de espírito é preciso artificialmente isolar as várias motivações que, em geral, se sobrepõem. A ganância é um tipo de autoengano, o desejo de superioridade social é outro, e o amor pela justiça tem desafios próprios que examinaremos em separado no capítulo a seguir.

OS CEGOS DA RIQUEZA

> *A diversão dos homens é chamada de trabalho; a diversão dos garotos, embora exatamente igual, é punida por aqueles mesmos homens; e ninguém se compadece nem dos garotos nem dos homens. Talvez um observador imparcial defendesse que fui corretamente punido quando menino por brincar com uma bola: porque aquilo prejudicaria meu progresso nos estudos — estudos que me dariam a oportunidade, quando homem, de brincar com coisas mais degradantes. Mas que diferença havia entre mim e o mestre que me castigava? Se, afinal, num momento qualquer em uma discussão ferrenha com algum colega mestre, ele teria se exaltado inteiro com furiosa vaidade mais do que eu quando fui espancado por causa de uma bola.*

— Agostinho, *Confissões*

O autoengano alimentado pelas riquezas e pela escalada social foi diagnosticado com precisão por Aristófanes, o dramaturgo ateniense do século v a.C. Em sua c*omédia As* nuvens, o velho inculto Estrepsíades vem de uma simples família de pastores de ovelhas; mas as rotas comerciais abertas pelo império ateniense fizeram os produtores de lã prosperarem rapidamente, e a nova riqueza da família conseguiu para ele uma esposa de origem aristocrática. Assim que a peça começa, sua família está sob risco de falência legal, cheia de dívidas causadas pelos gostos de classe da esposa e, especialmente, pelo oneroso amor que o filho tem por corridas de biga. Desesperado, Estrepsíades quer enviar seu filho ao "Pensatório",[100] uma escola dirigida por Sócrates onde, ouviu-se dizer, as pessoas conseguem aprender a fazer os argumentos mais fracos parecerem mais fortes, e assim o filho poderia vencer injustamente a disputa contra os credores no tribunal. O filho se recusa a princípio; Estrepsíades então matricula a si mesmo, para assim aprender as artes obscuras que poderiam livrá-lo das despesas legais de suas dívidas, e quem sabe manter sua propriedade e seu estilo de vida.

Quando Estrepsíades chega ao Pensatório, ele vê que os acadêmicos são pálidos e meio famintos. Eles medem a distância que as pulgas pulam. (O método é mergulhar uma pulga em cera e depois medir a distância das próprias pegadas da pulga.) Eles investigam se os mosquitos zumbem pela boca ou por trás. (Por trás, concluem eles.) O próprio Sócrates é içado em uma cesta para contemplar o sol, para "misturar seus pensamentos com o ar vazio".[101] Os estudos do Pensatório evidentemente são feitos sem pretensão — ou, de qualquer forma, são inúteis.

No começo, Estrepsíades parece um homem simples, fiel às suas origens pastorais. Os pesquisadores se agacham para olhar no chão se encontram as divindades que estão abaixo do Tártaro; Estrepsíades pensa que estão caçando cogumelos. Os estudantes procuram medir o tamanho da Terra inteira; Estrepsíades, acostumado a pesquisar o solo para agricultura e lucro, não consegue entender o ponto, já que não há

como plantar na terra inteira ou vendê-la. Uma pessoa rústica, imersa em coisas simples e práticas, pode muito bem desconfiar ou desdenhar de uma vida intelectual. A serviçal que ri de Tales prefere ter os pés no chão a olhar as estrelas. Uma vez que a vida rústica é um modo rudimentar do ser humano, ela pode ser atraente ou satisfatória o bastante a ponto de a pessoa estranhar os interesses da mente, impossíveis de entender.

Mas um estado puro de simplicidade rústica não é para Estrepsíades. No início da peça, Estrepsíades elogia a vida bucólica de sua juventude, livre e lambuzada de mel, azeite e cordeiros; lamenta ter sido seduzido pelo aroma de perfume e açafrão de sua esposa, as tentações sensuais da riqueza. Seu casamento e a dívida proveniente dele é o que o leva ao Pensatório. É por isso que ele expressa sua simplória satisfação com grandes elogios à esperteza dos estudantes. Ele guerreia contra sua própria humanidade raiz para agradar à família de muito *status* e fugir das dívidas.

Estrepsíades se ilude com o prestígio que pode haver com o uso da inteligência. Ele acredita piamente que existe alguma ligação entre os estudos teóricos sobre pulgas e mosquitos e o conhecimento de manipulação argumentativa que vence nos tribunais. Mas qual seria essa ligação? Inquieto com seu objetivo pragmático, ele insiste em aprender o mais rápido possível sobre como enganar usando a retórica. Se Estrepsíades fosse um pós-graduando hoje em dia, ou um generoso donatário, um reitor prestativo criaria um curso para ele: ciência e filosofia aplicada em tribunais para escapatória de dívidas.

Os acadêmicos do Pensatório não adoram os deuses convencionais — os que protegem as colheitas, proporcionam vitória na guerra ou destinam casamentos favoráveis. Eles adoram as nuvens, deuses estranhos que tomam formas diferentes dependendo daqueles que olham: como veados para quem é covarde, lobos para quem é corrupto. As nuvens são espelhos das paixões de sua audiência: expõem as verdadeiras motivações e o caráter. Seu porta-voz é o próprio dramaturgo Aristófanes — os deuses dos filósofos são

evidentemente comediantes. Espera-se que a comédia revele as verdadeiras motivações dos personagens, e as de seu público.

A peça traz à tona, no final, a tensão entre o que o Estrepsíades valorizava de fato e os novos assuntos do aprendizado. O velho é reprovado e, em seu lugar, envia seu filho. Quando este termina o curso no Pensatório, começa a bater em seu pai e se gaba de que, já que aprendeu a argumentação injusta, seu abuso está justificado. Estrepsíades se depara com as consequências de ter abandonado os valores íntegros de sua juventude, de ter deixado para trás os simples prazeres que permanecem dentro dos limites da justiça, a simplicidade que torna a comunidade possível. Em vez disso, suas tentativas de manter a família unida resultaram em sua destruição. Ainda incapaz de examinar as próprias escolhas, ele joga a culpa na influência corruptora de Sócrates, por isso, tenta incendiar o Pensatório. A peça termina com a escola em chamas e seus alunos fugindo.

As nuvens geralmente é vista como um ataque público a Sócrates, uma acusação de que seu ensino inovador minava os valores tradicionais. Imagina-se que a peça deu combustível às opiniões que levaram à acusação, julgamento e execução de Sócrates em 399 a.C. por corrupção da juventude ateniense. Mas o maior golpe da sátira recai em Estrepsíades e sua família, atenienses emblemáticos e corrompidos pela riqueza e pelo império. O olhar impiedoso de Aristófanes mostra Estrepsíades como um feixe de impulsos incoerentes. Estrepsíades, um filho do feno rural, é incapaz de lidar com a fartura inédita e sua posição social, deseja um estilo de vida luxuoso sem ter que pagar por isso, e quer escapar da justiça do jeito fácil enquanto mantém o respeito e a reverência de seu filho. Os "novos aprendizados" e o enfraquecimento das normas sociais não são uma invasão alienígena, mas produtos de desejos de riqueza e *status*. Se os atenienses não se reconheceram em Estrepsíades, e tomaram a peça como um pretexto para incriminar Sócrates, então está provado que foram precisamente diagnosticados pelo dramaturgo como cegos e autoiludidos.

Estrepsíades e sua família se preocupam com aquisições de propriedades para satisfação de um prazer, seja este um prazer bruto ou aristocrático: refeições chiques, sexo com uma mulher da nata, corridas com jovens de sangue azul. Como alguém assim reconhece o trabalho intelectual? Se a preocupação está nas bigas, na busca de mais dinheiro e mais *status* — ou, no máximo, relembrar com saudosismo das vitórias militares passadas e a simplicidade rural que já não há — então a filosofia é como examinar peido de mosca. A impressão de Estrepsíades de que o trabalho intelectual é mensurar o pulo das pulgas é a percepção distorcida de um homem que vê apenas o valor "prático" nas coisas.

Não é difícil nos enxergarmos no escopo de *As nuvens*. Também buscamos educação para fins materiais, fins que foram moldados pela riqueza ou pela boa vida que inicialmente os tornaram possíveis. Mas quando os fins entram em choque com outras necessidades ou fogem do alcance de nossas capacidades, fechamos os olhos e procuramos soluções que parecem não acarretar consequências. Na luta cega, torramos o que nos interessa mais.

Como Estrepsíades, perdemos contato com nossas raízes rústicas — raízes em bens simples e naturais, em trabalho duro junto à excelência prática, e nos prazeres básicos. Da mesma forma, os anseios por preservar ou aumentar nossos confortáveis estilos de vida distorcem e enfraquecem a visão do auge humano na arte e no intelecto, que são em si o melhor fruto da mesma riqueza, luxo e vida urbana. Pois da mesma forma que o dinheiro e o luxo podem sufocar nossas raízes, eles também podem favorecer peças de teatro, pinturas, esculturas, história e filosofia.

As nuvens fala apenas do duplo aspecto da fortuna, como sendo condição tanto para desenvolvimento da cultura quanto para a destruição da simplicidade salutar. A peça não nos mostra a filosofia em sua forma pura; ela continua sendo uma piada. Mas o teatro e o que ele proporciona, a franca revelação de quem somos, não existiria nos pastos bucólicos do jovem Estrepsíades. Se é corruptora das comunidades ou se é condição para libertar a imaginação e o

autoconhecimento, há alguma solução para o dilema da riqueza? Há algum jeito de a sabedoria vencer a corrupção?

DUAS FACES DA RIQUEZA

Escrito algumas décadas depois de *As nuvens*, *A República* de Platão reflete sobre a mesma tensão existente entre a grandeza humana, alcançada graças à fortuna, e os benefícios da simplicidade do homem no campo. Sócrates e seus interlocutores procuram entender o que é a justiça e fazem isso especulando como seria uma comunidade justa. Sócrates primeiro propõe um modelo de simplicidade rural em que o fazendeiro, o sapateiro, o tecelão e o ferreiro compartilham os produtos de seu trabalho. Eles trabalham para satisfazer as necessidades básicas uns dos outros e espairecem com música e banquetes. A justiça nesta comunidade é visível na dependência de uns com os outros e na devoção do trabalho de cada um às necessidades alheias.[102]

Mas o interlocutor de Sócrates, Glauco, não se satisfaz com essa noção de justiça. Ele diz que os homens simples, justos e moderados vivem como porcos — eles não deitam no sofá enquanto comem, e sua comida carece do sofisticado sabor dos prazeres. Levando a sério as reclamações de Glauco, Sócrates imagina que tipo de cidade "em polvorosa" seria criada com tais confortos e seduções, uma cidade de bordados, enfeites e música, decorada com beleza efêmera e prazeres supérfluos. Como uma cidade rica assim despertaria a inveja, deveria haver um forte esforço de defesa de suas riquezas. Assim, salões de beleza, flautistas e artes plásticas conviveriam com militares.

Poderíamos presumir, a partir da história de Atenas, que a filosofia e a vida intelectual chegam junto com a luxúria, a força do império e o crescimento do comércio. Mas em *A República*, a filosofia — logo, a vida intelectual — só surge quando a cidade animada e luxuriosa passa pela disciplina e purificação, e proporciona aos soldados e governantes uma educação rigorosa, um treinamento elaborado em força física e elegância, bem como em músicas que promovam a excelência e a

virtude humana. A propriedade privada é abolida antes que filosofia, astronomia e matemática apareçam em cena.[103]

Como dito pelos interlocutores em *A República*, a vida intelectual depende da riqueza e do luxo. Ela não progride onde o trabalho é exaustivo, mas surge apenas em economias onde o ócio se torna possível. No entanto, não é um crescimento a partir de pompa e fortuna. Surge de uma sociedade rica que foi disciplinada, que teme as armadilhas da abundância e da ambição, que treina seus jovens para o que realmente importa. O desenvolvimento intelectual requer um ascetismo deliberado, uma rejeição consciente da extravagância disponível. Traça um caminho entre a simplicidade do campo e a decadência da opulência. Desta forma, o Sócrates de Platão tem uma esperança que Aristófanes não tem: — a de uma expressão autêntica que sirva tanto às simples necessidades do ser humano quanto aos mais altos alcances de sua excelência.

Cultivar a promessa de uma expressão autêntica parece valer a pena, mesmo que a forma específica descrita n'*A República* seja, no fim das contas, muito fantasiosa ou autoritária. Parece que chegamos ao ápice de ambos os modos que assombraram o império ateniense: por um lado, o simples e o terreno; por outro, o sofisticado e o divino. E ainda assim o espaço onde colidem é onde o caráter de ambos é ameaçado, onde o desequilíbrio traz à tona o pior dos dois mundos.

Em vez de abraçarmos os prazeres simples de um e as ideias deslumbrantes do outro, como Estrepsíades, pegamos os apetites mais baixos, como comida, bebida e sexo, e fundimos aos anseios por honra, *status*, superioridade e dominação. Buscamos o prazer de comer — um prazer que em si é simples — em restaurantes caros onde, dado o tamanho da porção servida, nosso principal alimento é um fugaz senso de superioridade. O sol, o céu e as nuvens estão por toda parte, e o esplendor dos espaços ao ar livre não é difícil de encontrar, mas não poupamos esforços para viajar às montanhas exóticas e aos desertos inóspitos em prol de fotografias fabulosas a serem ostentadas publicamente. O próprio corpo parece inadequado à vida sexual exigida por um ambiente cintilante: ele deve ser delineado,

depilado, pintado e lustrado para que a pessoa suba nos *rankings* sexuais. As ansiosas exigências para alcançar e manter uma posição social esmagam corações e intelectos, assim como contas bancárias, e então, o que é crucial de verdade fica parecendo supérfluo.

A riqueza tem uma relação de duas faces com a vida intelectual, bem como com outras formas de cultura. Por um lado, é uma condição: dinheiro torna o ócio possível. Por outro, se for um objetivo em si mesmo, e não uma condição ou meio para outras coisas boas, ela mastiga e destrói os outros bens humanos. Mais uma vez, o desafio é distinguir os meios dos fins, o que é ferramenta e o que é objetivo. A riqueza é uma ferramenta, um meio; ela não pode ser em si mesma um objetivo final de alguém sem que isso destrua outras coisas com as quais os seres humanos se preocupam.

A FORÇA CORRUPTORA DA AMBIÇÃO SOCIAL

O mais forte veneno já provado É a Coroa, o César Laureado

— William Blake, "Augúrios da Inocência"

Vamos supor que, em vez de ascetismo, a vida intelectual seja sofisticação. Um luxo entre tantos. O homem do campo conta as peças de couro pela manhã e caça raposas ou joga golfe à ta*rde. O* hipster urbano lê Nietzsche ou Shakespeare entre goles d*e café* gourmet antes que o tédio e a fome o façam comer os últimos canapés numa só dentada. Assim podemos justificar o esnobismo intelectual. Assistimos a filmes de arte enquanto o povão se delei*ta nos reality* shows. Comemos vegetais orgânicos frescos em vez de enlatados. Vivemos do que se produz na terra sem sujar as mãos. A vida intelectual é um brinde sofisticado para a inteligência. (Será apenas coincidência que nossas instituições de ensino acabem justificando a desigualdade, dentro de certos limites, e o império, sob o pretexto de boas intenções?)

Pierre Bourdieu argumenta em *A distinção* que questões de gosto e cultura demarcam limites sociais; a sua natureza é indicar *status* social.[104] Mas se não há mais nada na vida intelectual, se ela é apenas

um prazer sofisticado, zelado para sustentar um estilo de vida de alto padrão, então não poderia nos transformar. Continuaria sendo uma forma de entretenimento, e não um meio de autoexame ou de transformação pessoal. Também não poderia ser um refúgio para quando as condições de riqueza e conforto colapsassem, nem quando caíssem as instituições que sustentam nosso estilo de vida, nem se falhássemos em cumprir suas exigências, nem se fôssemos vítimas de mudanças políticas ou econômicas dramáticas. (Torrada artesanal e café *gourmet* seriam um refúgio?)

Os inimigos da vida intelectual não são simplesmente caipiras atarefados que não entendem formas sofisticadas de estudo. Como vimos, caipira mesmo não é um simples rude, mas alguém que busca riqueza e *status* a qualquer preço. Nós somos tais caipiras. Os desejos desordenados por fortuna e *status* são mais fáceis de ser identificados por quem é intelectualmente inclinado do que por quem não é, como Estrepsíades. Mas são muito mais difíceis de notar quando se tornam profundamente ligados a um estilo de vida que é intelectual em específico. O amor pelo aprendizado se funde com o amor por dinheiro e notoriedade quando a busca intelectual é um meio de se unir a uma raça superior, seja ela uma classe econômica, seja uma elite ainda mais inalcançável.

Entre os relatos mais belos e inspiradores sobre a vida intelectual da classe trabalhadora britânica, Jonathan Rose traz algumas histórias que podem ser interpretadas como assombrosas. O mineiro de carvão galês D. R. Davies (1889) se apaixonou pelo teatro. Ele mesmo diz que, quando voltou às minas, descobriu que seus novos interesses o haviam levado a "intensificar meu egoísmo e inflar meu orgulho", e emenda: "Agora eu não gostava mais, e desprezava as pessoas entre as quais as necessidades haviam me colocado. Uma educação superior tinha me tornado menos sociável".[105] Kathleen Betterton (1913), filha de um ascensorista, que ganhou bolsas para estudar em boas escolas e, enfim, em Oxford, teve uma experiência semelhante. Ela relembra como que, ao voltar para casa, descobriu que "odiava mais do que nunca o bairro feio da classe trabalhadora ao qual pertencia, e [...] até mesmo comecei a odiar as pessoas que lá estavam — as mulheres com bobes nos

cabelos e sacolas de compra, os feirantes gritando alto, os bebês sujos deixados nos carrinhos para berrar do lado de fora dos *pubs*. Depois de Oxford, tudo era *feio*".[106]

Acredito que a história é familiar a muitos intelectuais ou acadêmicos: a pessoa lê ou estuda para fugir de ambientes difíceis, encontra na vida acadêmica um caminho de saída do seu espaço original e acaba desprezando suas origens para sempre. Vendo Aristófanes, podemos suspeitar que, na raiz do desprezo às origens pobres, está o amor à vida confortável e de alto *status*, para os quais o intelecto proporcionou a abertura. Da mesma forma, o que está na raiz de nosso desdém aos abertamente ambiciosos se não o desejo de ganhar a briga por *status* em nossos próprios termos? Sob tal óptica, a vida intelectual não é um refúgio da disputa, mas uma forma mais ou menos desonesta dela.

Mesmo no amor por aprender parece haver um desejo de superioridade, um desejo de pertencer a uma elite exclusiva. Peguemos novamente a história de Steve Martin e sua atração inicial pela filosofia. Ele foi atraído pela noção de conhecimento universal e inquestionável, mas também pela "ideia de que, como um mágico, eu poderia acessar segredos possuídos por poucos".[107] A protagonista do romance de 2006 de Muriel Barbery, *A elegância do ouriço*, no qual o filme *O porco-espinho* se baseia, mostra uma ambição frustrada que a versão cinematográfica não traz.[108] A Renée do romance, por todo seu amor à beleza e aos livros, encontra neles um sentimento avassalador de superioridade em relação às pessoas. O desprezo pelas elites incultas se manifesta nas vozes de Renée e Paloma. Tal desprezo, e a atração por conhecer "segredos possuídos por poucos", traz a perspectiva de que a vida intelectual, mesmo na pobreza, não é uma ilha interior apartada das disputas sociais e da competitividade; em vez disso, é, em última instância, uma disputa em outros termos. E pode acontecer especialmente se os termos forem reconhecidos apenas pelos próprios inclinados à intelectualidade.

Se o amor pelo aprendizado é facilmente confundido, ou fundido, com desejos de riqueza e *status*, como podemos escapar de nós

mesmos e alcançar uma humanidade mais plena? No texto a seguir descrevo duas possibilidades: através do autoexame filosófico, tal como nas *Confissões* de Agostinho, ou através da criação artística, como os romances napolitanos de Elena Ferrante. Esses dois são meus candidatos ao que seria uma vida intelectual de disciplina transformadora, e ao exercício do amor pelo aprendizado. Estou certa de que existem outros, mas estes dois podem bastar para fazer com que a fuga pareça realizável.

A REDENÇÃO DA INTELIGÊNCIA PELA DISCIPLINA FILOSÓFICA

É uma tarefa ver o mundo como ele é.

— Iris Murdoch, *A soberania do bem*

A coisa mais difícil de se ver é o que de fato está lá.

— John Baker, *O peregrino*

*Con*fissões de Agostinho é talvez a única autobiografia na história escrita como uma investigação filosófica. Ainda mais marcante é seu estilo aporético: em duzentas páginas de latim, Agostinho coloca setecentas perguntas.[109] Nem todas são resolvidas.

O autoconhecimento na Antiguidade muitas vezes era tido como o conhecimento da natureza humana, não o das próprias características, peculiaridades e propensões individuais. A ressoante inscrição sobre o oráculo em Delfos — "Conhece-te a ti mesmo!" — não parece significar "Conheça aquilo que você mais gosta no café da manhã". Está mais para "Saiba que você é um ser humano limitado e que lhe faltam poderes divinos". O Sócrates de Platão também procura entender como um ser humano pode ser tanto um animal carnal, sujeito ao sono, doença e morte, quanto o ponto pelo qual se dá a visão de realidades eternas. Buscar autoconhecimento é procurar compreender o tipo de coisa que se é — ou seja, que tipo de coisa é o ser humano.

Agostinho não nos nega uma visão íntima de sua individualidade: sua compulsão ao sexo, seu brutal egoísmo competitivo, sua sede obcecada por compreensão. Mas ele tem o cuidado de incorporar esses elementos em discussões filosóficas de interesse geral e de, por meio deles, nos conduzir a considerações ainda mais universais. Ele indica que tais discussões e considerações o moldaram como indivíduo e descreve sua vida a fim de exibir seu lado humano geral. Assim, os primeiros nove livros de *Confissões* descrevem sua escravidão inicial ao sexo, à honra e à escalada social; depois sua libertação pela leitura e estudo filosófico; por fim, sua conversão ao cristianismo. Os quatro últimos livros são exercícios intelectuais que a conversão e a renúncia tornaram possíveis: a sondagem do eu humano — desejo, memória, saber —, da natureza do tempo, e das escrituras que retratam a criação de Deus no mundo.

Agostinho descreve o período de catorze anos de leitura como uma passagem através de várias ideias e modos de pensar, porém, mais importante, por certas motivações e preferências de seu coração.[110] Aos dezoito anos, ele fica tomado de paixão pelo aprendizado por causa de uma declaração de Cícero sobre o valor da filosofia: "O que mais me encantou na exortação de Cícero foi que eu deveria amar, e buscar, e vencer, e manter, e abraçar, não esta ou aquela escola filosófica, mas a própria Sabedoria, o que quer que ela fosse".[111] A sugestão de Cícero acende em Agostinho uma inquieta busca pelo saber e por uma verdade que poderiam guiar e organizar sua vida. Enquanto isso, ele vai morar com uma mulher e começa a buscar uma carreira como professor de retórica.

Pouco depois, ele ingressa em uma seita chamada dos maniqueus, e passa nove anos como discípulo. Os maniqueus eram materialistas que acreditavam que os seres humanos eram pedaços de razão, fragmentos de Deus incrustados na escuridão do corpo físico. Acreditavam que o conscientizar-se da luz divina material, oculta dentro de cada indivíduo e espalhada pelo mundo todo, era libertador por si só. A luz material e a escuridão material estavam presas em uma luta cósmica, na qual os seres humanos participavam e da qual eles davam testemunho. Mais cedo ou mais tarde, a luz cósmica compartilhada

pelos seres humanos se solidificaria, deixando as trevas apartadas e sem poder sobre a luz.

Agostinho encontrou nos maniqueístas imagens das visões com as quais, em certo sentido, já estava comprometido e se comprometeria mais profundamente na maturidade: a superioridade da razão frente às paixões e à natureza cega e deturpadora do desejo por sexo, fama ou *status*. Tais valores já eram lugares-comuns em autores latinos, como Cícero e Sêneca, que constituíam sua educação. No entanto, os maniqueístas também o nutriram com mitos elaborados, que davam uma ilusão de compreensão cósmica abrangente. Os maniqueístas negavam o controle individual sobre os apetites — afinal, eles não são parte de nós — e assim Agostinho tinha uma justificativa para sua impressão de que era incapaz de viver sem sexo. Com o dom da argumentação, Agostinho humilhou facilmente os cristãos que não tinham preparo. Ele chegou a investir intensamente no ensino das verdades maniqueístas, o que lhe deu, de uma só vez, o conforto de pertencer a uma irmandade exclusiva, a adrenalina de vencer debates, uma visão abrangente, ainda que fantástica, do universo, e por fim uma desculpa eterna para abusar da concubina.

Podemos tomar por um momento a perspectiva de sua piedosa mãe católica, Mônica. Como Agostinho pôde escapar de uma teia tão confortável de falsidades? Tudo nele parece satisfazer-se com a vida dos maniqueístas — exceto, pode-se dizer, um amor por aprender e um fogo por sabedoria que a leitura de Cícero despertara nele. Quando Mônica vai ao bispo católico, desesperada com a heresia e os pecados do filho, ele a consola dizendo: "Deixe-o em paz. Apenas reze ao Senhor por ele; ele mesmo descobrirá nas leituras qual é seu erro e quão grande é sua impiedade".[112] O bispo talvez tenha enxergado o amor de Agostinho pelo aprendizado como algo em processo, e entendeu que logo encontraria lacunas em seu conforto. Ou talvez soubesse que o cosmo maniqueísta não poderia satisfazê-lo por muito tempo. De fato, Agostinho descobriu seus erros nas leituras. E mais tarde encontrou inconsistências preocupantes entre o ensinamento maniqueísta e as verdades que aprendeu de filósofos e astrônomos sobre o funcionamento do universo.[113] As inconsistências reavivam seu

questionamento e assim, mais uma vez, ele é arrastado pelo desejo de aprender e compreender.

Chega o dia em que Agostinho começa a estudar o cristianismo. Fica impressionado com Ambrósio, o bispo atarefado que come apenas o necessário e frequentemente se perde em leitura silenciosa:

> Quando ele lia, seus olhos viajavam pela página, e seu coração, em busca de sentido, mas a voz e a língua se calavam. Ninguém estava proibido de se aproximar dele nem era seu costume exigir que os visitantes fossem anunciados; mas quando íamos a ele, muitas vezes estava lendo e sempre para si mesmo; e depois de ficarmos sentados muito tempo em silêncio, sem coragem para interromper uma obra na qual ele estava tão compenetrado, íamos embora.[114]

A imagem de um homem ocupado, capaz de se recolher para um espaço interior, perseguiu Agostinho: Ambrósio tinha algo que ele não tinha.

A inteligência naturalmente cética de Agostinho suaviza-se ao cristianismo graças à leitura de "alguns livros de platonistas":[115] obras de Plotino, filósofo platonista. Ele começou a considerar que as coisas corpóreas e materiais apontam para uma realidade mais ampla e profunda, em vez de constituírem o todo de tudo. Ele finalmente se convence da verdade de Cristo. O sofisticado e bem-sucedido retórico recebe, pela voz de uma criança em um jardim, a graça que lhe permite renunciar ao sexo e ser libertado de suas compulsões. Ele renuncia ao seu cargo de professor de retórica e busca uma vida de ócio filosófico. (Só mais tarde ele se engajaria na vida pública como bispo.[116]) A disciplina filosófica o preparou para a graça que o libertou das ilusões e compulsões de uma vida voltada à riqueza, ao conforto e ao *status*.

O AMOR AO ESPETÁCULO E A VIDA SUPERFICIAL

> *O tipo democrático não vive sua vida também um dia após o outro? Satisfazendo o apetite da vez, às vezes bebendo muito vinho e ouvindo música, outras vezes bebendo apenas água e fazendo dieta? Às vezes se exercitando, outras vezes vagabundeando e negligenciando tudo, e outras vezes se*

ocupando com o que considera ser filosofia? Mas com frequência ele se dedica à política e se manifesta, diz e faz tudo o que lhe vem à cabeça. E se por acaso ele admirar soldados, tenderá a tal caminho; se admirar homens ricos, idem; embora não haja ordem ou compulsão em sua existência, ele chama essa vida de agradável, livre e abençoada.

— Platão, *A República*

Todos que já le*ram as Con*fissões lembram-se das dificuldades de Agostinho com seus desejos sexuais. É menos frequente vê-los misturados na lamacenta e opaca sopa dos demais desejos, como h*onra e* status; ele abandona sua concubina e a mãe de seu filho, não por Deus, mas pela perspectiva de se casar com uma mulher rica que possa promover sua carreira. (A perspectiva não se concretiza.) Dinheiro, honras e sexo dominam a vida de Agostinho mesmo quando ele se aproxima da fé católica; eles mantêm seu domínio (segundo ele) até o momento de sua rendição no jardim.

No entanto, nas *Confissões*, as histórias mais vívidas que Agostinho condena em sua vida inicial não têm nada a ver com sexo ou ambição. Elas são sobre um roubo de peras quando era criança, a dor pela morte de um amigo e o vício de seu amigo Alípio em assistir gladiadores nas arenas. O que pode haver de tão errado em uma brincadeira de criança, na tristeza por uma perda ou em assistir a ações terríveis sem participar delas?

A história de Alípio e os gladiadores é a que parece mais fácil de entender e que, creio eu, lança luz sobre as outras. A motivação que leva seu amigo às lutas é chamada por Agostinho de *curiositas*: o mesmo tipo de motivação que levou Agostinho a amar o teatro quando jovem e que, segundo ele, o uniu aos maniqueístas. Sua tradução comum, "curiosidade", ergueu um muro diante de muitos leitores.

No relato sobre a alma humana no livro x das *Confissões*, Agostinho descreve *curiositas* como um amor desordenado pelo conhecimento, um amor pelo aprendizado que é degenerado pela "concupiscência dos olhos".[117] Ele obviamente tem em mente um impulso humano específico; não está simplesmente traçando o significado comum da

palavra, mesmo em latim. É mais fácil entender o que ele quer dizer por meio de seus exemplos: *curiositas* inclui o desejo de saber da vida alheia além da sua própria; de dramatizar e chorar sobre tristezas imaginárias; de ver um cadáver mutilado; de ver aberrações de circo; de ver lagartos pegando moscas, e aranhas costurando suas presas; ou de assistir aos espetáculos de gladiadores, que eram populares na época de Agostinho. Aqui, traduzirei *curiositas* como "amor pelo espetáculo" e espero que sua natureza fique mais clara a seguir.

A princípio, Alípio não quer ver os gladiadores de jeito nenhum. Ele é levado à força pelos amigos, mas insiste em manter seus olhos tapados. O barulho da multidão o domina; ele abre os olhos e, então, torna-se um viciado no espetáculo:

> Ao ver aquele sangue, bebeu com ele a brutalidade; e não desviou, ao contrário, cravou os olhos. Engolia fúrias, e não sabia, e deleitava-se com a perversidade da luta, e se inebriava de prazer cruento. E já não era aquele que viera, mas um da multidão à qual viera, e verdadeiro companheiro daqueles pelos quais havia sido levado.[118]

A capitulação de Alípio ao amor pelo espetáculo — certamente visto aqui em sua pior forma, no desejo de ver homens matando uns aos outros — é decisivamente mediada por outras pessoas. Seus amigos queriam testá-lo; queriam quebrar a disciplina dele, para que sua aparente superioridade fosse destruída, e assim seria como eles. É o rugido da multidão que invade seus ouvidos e rompe a resistência para abrir os olhos. Ele é dominado pelo desejo de ver o que viam. Ao ver, o fascínio de ver seres humanos lutando por suas vidas, despedaçando-se uns aos outros, toma conta dele.

A condenação de Agostinho — de que o amor pelo espetáculo é um amor pelo aprendizado desordenado — parece pitoresca e moralista, mas, no fim das contas, se pensarmos a respeito, não é tão estranha. Certamente há coisas que não deveríamos saber; por exemplo, a vida sexual dos vizinhos. Certamente também temos desejos de ver e ouvir, os quais não devem ser satisfeitos; por exemplo, ouvir os gritos das pessoas gravemente feridas em acidentes de carro, ou ver seus corpos mutilados. Mas vale a pena pensar sobre o que é exatamente esse desejo, e por que Agostinho o considerava tão perigoso.

Certa vez, fui a uma exposição famosa chamada *Body Worlds* (Mundos do Corpo), na qual corpos humanos eram exibidos, dissecados de várias maneiras e preservados em uma forma de plástico de alta tecnologia. Alguns me deixaram maravilhada pela notável ordem e beleza do corpo humano: a magnífica rede de artérias, veias e capilares em um antebraço humano. Outras eram evidentemente destinadas ao fascínio tétrico: a mulher grávida com o bebê intacto na barriga, com os pulmões enegrecidos à mostra, para que se pudesse ver que, como os presentes sussurravam em choque, "ela fumava!". Assim, a exposição foi além do amor pelo aprendizado, chegando à curiosidade mórbida e à emoção da superioridade moral. No fim, os espectadores eram convidados a preencher um formulário sobre doar seus próprios corpos à exposição (altamente lucrativa), para serem vistos como foram vistos por outros.

A *internet* obviamente é uma fossa para o amor pelo espetáculo: vídeos de leões devorando cervos dão lugar a revelações das famílias disfuncionais dos ricos e famosos. É o ciclo sem fim da atração funesta, sempre incentivando a não perder "O PRÓXIMO EPISÓDIO". O tesão pela indignação e pelo assombro preenche até mesmo a parte normalmente mais séria da *internet*, as notícias. O destaque da página principal tenta chocar e horrorizar, como se preferíssemos pensar que o mundo é um péssimo lugar.

Sobre os cúmplices banais da tirania, Yves Simon diz: "Eles não apenas curtiam falsidades que agradavam suas paixões, como também chegavam ao ponto de preferir mentiras até em assuntos triviais. Às vezes parecia que, se fosse preciso escolher, eles teriam preferido uma mentira desagradável a uma verdade agradável".[119] Nada poderia ilustrar melhor a condição de preferir uma mentira desagradável a uma verdade agradável do que a plataforma de mídia social Twitter. O "fato" ultrajante, chocante e horrendo é compartilhado milhares de vezes, mas a correção que vem depois, a evidência de sua falsidade, quase não é vista. O amor pelo espetáculo chafurda na novidade e na negatividade; ele prefere a emoção da notícia chocante e o horror da revelação do que a silenciosa e verdadeira emenda. Da mesma forma, o desejo de ver o espetáculo está de alguma forma ligado ao desejo de

se tornar parte dele; somos levados a nos exibir como vemos outros se exibirem. Assim, gastamos horas nos mostrando, como tantos outros entediados, inquietos, solitários e viciados em escândalo.

Qual é a diferença entre o amor pelo espetáculo e o amor pelo aprendizado? Em uma frase chocante, Agostinho diz que quem ama a exibição são pessoas que apenas querem "saber por saber".[120] Por que a busca do conhecimento pelo conhecimento não seria louvável? Em seu tratado *A ordem*, Agostinho fala como ele e seus amigos filósofos saíram de uma boa conversa para ir assistir a uma rinha de galos. O que os levou, por sua vez, a uma nova conversa: "Perguntamos muito. Por que sempre houve brigas pela posse de fêmeas? Por que a disputa era tão atrativa, a ponto de nos tirar de pensamentos elevados para assisti-la? Que impulso interior buscava realidades além dos sentidos? O que, afinal, causa a sedução pelos sentidos?".[121]

A ideia de que o amor por aprender busca algo além dos sentidos, enquanto o amor pelo espetáculo causa a sedução pelos sentidos, explica o que Agostinho quer dizer com "saber por saber". O amor pelo espetáculo busca a experiência pura e simples — uma após outra, rinha após rinha, morte após morte. Não vai além disso, não busca questões ou outras realidades, mas se satisfaz com a experiência em si. Um oco buscar de apelos. O fato de Agostinho e seus amigos se retirarem, mas permanecerem capazes de refletir sobre a experiência, mostra que, no fundo, eles são guiados pelo amor ao aprendizado, não pelo amor ao espetáculo. Sua breve entrega às fortes cenas serve para seu próprio filosofar; ao contrário de Alípio, que é compulsivamente atraído a um assassinato após outro no *show* de gladiadores, eles não permitem que isso governe suas vidas.

O papel das perguntas levantadas na rinha de galos também parece crucial. Eles deixam de assistir para tentar compreender o que viram e o porquê de os dominar. Os maniqueístas deram uma explicação cósmica esquemática e elaborada: um conjunto de fatos, ou o que pretende ser fatos. O esquema proporciona a sensação de conhecimento, mas sem se ater à realidade. Por exemplo, para os maniqueístas, os figos contêm mais partículas de luz que outros

alimentos; portanto, sábio é quem os consome.[122] O suposto fato tem a intenção de fascinar ("Uau, partículas de luz!") e justificar um determinado gosto ("Não por acaso os figos são deliciosos!"). Seu objetivo não é desdobrar mais questionamentos, mas ficar por aí. Quais frutas têm partículas de luz, e quantas? Pode-se criar um tratado baseado em algo que se assemelhe a um princípio: talvez a presença de sementes da verdade esteja relacionada ao número de partículas de luz, de modo que as maçãs estão abaixo dos figos, as laranjas abaixo das maçãs, e se os maniqueístas conhecessem os kiwis... É difícil imaginar essas especulações colidirem com a realidade concreta ("Eu dissequei o figo e não há partículas de luz dentro dele"). Um princípio imaginário alternativo estaria sempre à mão. Não precisaria ter uma resposta certa, um critério fixo de julgamento e, de fato, alguma investigação honesta, o que indica que a verdade nunca foi a preocupação principal. Em contraste, Agostinho nunca para de questionar em suas *Confissões*: seu comentário sobre o Gênesis, no final do livro, contém muitas perguntas, bem como muitas alternativas rejeitadas à luz de alguma restrição.

Os sabichões natos, como eu, conhecem o veneno da *sensação de saber*. É um chamativo para um sentimento geral que está na base de muitas buscas intelectuais, que ameaça apartar os questionadores da profunda compreensão, para prendê-los na superfície das coisas. É o sentimento de saber que nos atrai para ir atrás de um conhecimento possuído apenas por poucos; ou ao acúmulo hiperativo de fatos; ou a colecionar um arsenal de saberes para espancar verbalmente o ignorante desavisado. Agostinho conhecia bem esse veneno; é o que define sua vida entre os maniqueístas.

O fato de Agostinho e seus amigos serem capazes de integrar o amor pelo espetáculo e o amor pelo aprendizado, de retornarem da rinha de galos para se questionarem, mostra que Agostinho não pretende condenar a liberdade de brincar com o intelecto. Essa liberdade não tem problema, desde que seja ou se torne parte de um engajamento na busca por algo mais, algo além, algo fundamental ("Ainda há um pouco de luz nos homens; que andem, andem, para que as trevas não os engulam").[123] Então Agostinho também poderia justificar suas

próprias indulgências, como o amor pelo espetáculo. Mais tarde na vida, ele se pergunta qual corpo será ressuscitado no julgamento final; se o do canibal ou o daquele que foi a refeição do canibal; ou se os corpos ressuscitados terão pele, caso tenham sido esfolados; ou se seus cabelos e unhas terão crescido pelos séculos.[124] Essas perguntas certamente têm raízes no deslumbre funesto, mas são importantes como parte de uma investigação mais ampla sobre a natureza corporal dos seres humanos e sobre a natureza da redenção prometida por Deus. O espetáculo em si não é o objetivo.

Da mesma forma, podemos supor que o exercício do amor por aprender pode se degenerar em um exercício de amor pelo espetáculo. Digamos que eu descubra, por meio de estudos da fauna, que os golfinhos são altamente inteligentes. Posso ir além da descoberta e fazer outras perguntas sobre o que é inteligência ou como ela funciona na vida animal. Mas também posso aproveitar o fato para criar uma fantasia sobre os golfinhos serem seres benevolentes, sábios e quase divinos, que vagam pelos oceanos para abençoar ou amaldiçoar os humanos. Eu estaria vivendo nas cenas criadas pela minha imaginação, simplesmente porque são espetáculos, e porque são meus.

Já deve estar claro que, para Agostinho, *curiositas* não quer dizer "curiosidade". Pode-se dizer que comemos grilos ou viajamos à cidade vizinha "só por curiosidade", mas ao falarmos isso queremos dizer, acredito, que não tínhamos nenhuma utilidade para esse conhecimento; e há casos contrários, como, por exemplo, "comi grilos para arrecadar dinheiro para a caridade" ou "fui à cidade vizinha para fazer negócios imobiliários". Na verdade, muitos ou a maioria dos casos "só de curiosidade" são exercícios de amor por um aprendizado cuja importância é considerada baixa.

Esses inúteis casos minoritários de amor pelo aprendizado não são exemplos de *curiositas* nem de amor pelo espetáculo, e isso é demonstrado pelo fato de levarem a algum tipo de crescimento pessoal; por exemplo, entender mais sobre o que se considera "comida" e como outros a experimentam, ou ter controle sobre o ambiente em que se vive. A *curiositas* de Agostinho visa apenas uma coisa: a

experiência em si, sem ter o crescimento como parte de seu objetivo ou resultado. É claro que posso querer comer grilos ou explorar os arredores por amor ao espetáculo. Isso poderia se manifestar se eu continuasse buscando o mesmo tipo de atração: alimentos que outras pessoas acham nojentos, ou cidades estranhas, só para ter uma nova experiência, como um andarilho que não quer aprender e não consegue descansar. Pode ser difícil distinguir, em casos específicos, o que é amor pelo aprendizado e o que é amor pelo espetáculo, mas isso é esperado, já que um pode ser integrado ao impulso do outro. Cada um desses amores pode constituir uma orientação básica, bem como um desejo de fazer algo específico.

A diferença entre as orientações básicas do amor por aprender e do amor pelo espetáculo é a mesma entre dois tipos de inquietação essencial. O primeiro tipo, exemplificado pela própria jornada de Agostinho, descrita por ele mesmo, sempre se move para além das facetas rumo ao profundo e real. O segundo pula incessantemente de objeto em objeto, todos no mesmo patamar, nunca culminando em algo além, nem alcançando mais do que a emoção da experiência. A simples existência de uma possibilidade humana é o que inspira a prática do amor pelo espetáculo. Não há uma busca pelo bem do tipo que Malcolm X, André Weil ou Irina Ratushinskaya buscavam; na verdade, o que exerce real fascínio sobre quem ama o espetáculo é o mal, o deprimente e a feiura. O amor pelo aprendizado sempre quer mais; o amor pelo espetáculo se satisfaz na exterioridade, como alguém que coça a ferida em vez de tentar curá-la.[125]

De modo semelhante, é a experiência *per se*, divorciada de qualquer outro bem da vida, que fez Agostinho se prender à dor pela morte de seu amigo. "Só o choro me era doce", diz Agostinho, "e ocupou o lugar de meu amigo nos prazeres de minha alma".[126] Ele parece estar comparando o pesar real com os falsos pesares que buscava nos teatros: "A atuação dos histriões mais me agradava, e me cativava com mais força, se me arrancasse lágrimas".[127] Ele chora pelo prazer de chorar, pela autossatisfação no sofrer, não pelo amigo.

Enquanto o amor pelo aprendizado é praticado por Ambrósio, solitariamente no escritório e absorto na leitura, o amor pelo espetáculo parece estar sempre envolvido com a massa. A comunidade doentia das atrações; os (assim chamados) amigos que arrastam Alípio ao *show* de gladiadores, e os companheiros com quem Agostinho vai assistir à rinha de galos — entre outros grupos maléficos similares nos tempos de Agostinho. Pegue o exemplo da gangue de amigos com a qual Agostinho rouba peras sem motivo algum.[128] Agostinho não entende suas próprias motivações: nem as frutas eram boas, nem ele tinha fome. Mas sabe que não as teria roubado sozinho.

Assim como no amor pelo espetáculo busca-se a experiência ou a sensação em si, ou fazer algo só porque dá para fazer, Agostinho rouba as peras porque sim. Ele é envolvido na própria ação só porque está agindo, como se isso fosse um fim em si mesmo. Esse tipo de apego é como ser uma criancinha — "Eu fiz sozinho!" — só que sem a novidade. A criança se encanta com o fato de estar em movimento, de crescer, de progredir para um novo estágio. Subir as escadas "sozinho" na milésima vez não será encantador. Fazer algo por conta própria é importante se algo de bom resultar disso, e não o contrário.

A natureza do amor pelo espetáculo — encantar-se com a ação e a experiência por causa da própria ação e experiência — ajuda a desvendar um mistério anterior. No início do livro, descrevi certas sequências de ação sem sentido, com objetivos que eram frustrados: preparar-se para ir nadar, mas chegar lá e a piscina estar fechada. Agora imagine que eu calço meus sapatos, pego as chaves, dirijo até o clube e encontro a porta fechada não uma vez, mas repetidas vezes, de propósito. E que continuo fazendo isso porque (suponho) gosto de calçar os sapatos, pegar as chaves e assim por diante — ou seja, gosto de praticar as ações em si. Fazer isso certamente indicaria um tipo de doença; se não posso nadar, devo fazer outra coisa. Contudo, isso equivale ao que fazemos quando nos mantemos presos ao vício em trabalho, sempre ocupados. Trabalhamos para ganhar dinheiro, dinheiro que sustenta o trabalho continuamente. Trabalhamos ainda mais para ganhar ainda mais dinheiro, o que nos deixa com ainda

menos tempo para usá-lo em qualquer coisa que não seja realimentar o trabalho.

Trabalhar por trabalhar não tem sentido; tem de haver algo mais. Não nos parece sem sentido porque nos entusiasmamos com a própria ação e experiência. O mesmo acontece com quem tem mania de controle: eu que tenho de fazer meu próprio café, não porque o meu é melhor, mas porque me encanto com minhas próprias ações e formas de fazer as coisas, só porque são minhas.

Confundimos os meios com os fins quando estamos presos às superfícies das coisas. Trabalhamos para ter uma vida feliz, não pelo trabalho em si; vamos à piscina para nadar, não apenas por ir; fazemos um café para ter um café para tomar, e pode ser que alguém faça melhor.

No *Inferno* de Dante, na *Divina Comédia*, Dante encontra Ulisses, que lhe conta sobre sua última viagem. Depois de voltar de Troia, Ulisses parte novamente e dedica o resto de sua vida a viajar, e morre nos confins do mundo.[129] Sua condenação a um círculo profundo do Inferno é intrigante, até refletirmos sobre a estranheza de sua escolha. As longas viagens de sua volta ao lar (contadas na *Odisseia* de Homero), por mais divertidas e espetaculares que tenham sido, também foram uma ocasião de crescimento: a cura das feridas da guerra, a preparação para o retorno ao lar, a busca por um tipo de sabedoria. Esses são os benefícios das viagens: crescimento, cura, compreensão, admiração por algo maior que nós mesmos — não a experiência em si. É uma loucura que Ulisses deixe para trás a esposa, o filho e o pai idoso novamente; não há por quê, fora a própria experiência. Por isso, ele apela aos seus homens para que ultrapassem os limites do mundo e morram em nome da *esperïenza*, já que o tempo dos sentidos é curto.[130] Seu esforço e liderança são movidos pelo amor ao espetáculo. No entanto, embora os eventos sejam úteis para levantar questões, descobrir investigações ou maravilhar-se com algo que está além, não são fins em si mesmos. Ulisses abandona sua família e morre por causa de mais emoções na superfície das coisas.

Quando agimos de forma saudável, buscamos algo além, algo mais. Além das lágrimas artificialmente induzidas pelo teatro, buscamos sabedoria de vida; além do prazer carnal, buscamos intimidade com outro ser humano; além da tristeza pela perda, buscamos a gratidão e a renovação de um propósito. É assim que os seres humanos devem funcionar, como as coisas acontecem na normalidade. Se não valorizarmos o que está além de nossa própria experiência, não conseguiremos distinguir entre observar um rio caudaloso e olhar para a tela da TV trocando de canal um atrás do outro.

Segundo Agostinho, ainda há um mistério no papel exercido pela multidão, a gangue e o bando, sem os quais os meios — meios para atingir os fins, ainda que na superfície das coisas — não têm poder sobre nós. É como se nosso amor pelo ato em si estivesse atado ao amor pelo espetáculo que os outros veem. Cada membro da gangue rouba peras, mas também aprecia o espetáculo dos outros roubando peras. Os falsos amigos se divertem e torcem pelos gladiadores, mas também adoram arrastar outra pessoa para o *show*. Queremos fazer café do nosso jeito, mas queremos que os outros saibam disso. Até mesmo trocar de canais à toa, e certamente também a compulsão pelas mídias sociais, é um desajustado desejo por comunhão. Queremos ficar na superfície *acompanhados*.

Na frivolidade do ato pelo ato e do interesse pelo espetáculo, crescer é impossível. Tudo o que existe é uma sequência interminável e repetida de emoções cada vez mais sem graça. A sensação de vazio e a insatisfação são sinais de que não alcançamos bens humanos nem criamos conexão com outras pessoas. A insatisfação é um sinal de que ansiamos por alcançar bens e relacionamentos verdadeiros, profundos, não rasos.

A VIRTUDE DA SERIEDADE

τὰ σπουδαῖα μελέτα.
Prestai atenção ao que importa.

— Sólon de Atenas

Agostinho diferencia aquele *que é c*uriosus do *que é st*udiosus.[131] Os acadêmicos traduzem o segundo como "estudioso", mas isso me parece enganoso. Para nós, alguém "curioso" parece ser quem ama aprender espontaneamente, enquanto o "estudioso" seria quem busca uma tediosa realização acadêmica. Mas já sabemos que a pessoa governada por *curiositas* é mais como um viciado em *games* violentos, e podemos supor que a pessoa séria é quem, como Agostinho, busca incansavelmente o melhor, o mais verdadeiro, o mais profundo.

Entendo que a virtude da seriedade é o desejo de buscar o que importa mais e de ir fundo nos assuntos. Enquanto o adepto do espetáculo apenas fica na superfície das coisas e se satisfaz com meras imagens e sentimentos, a pessoa séria procura profundidade, busca mais, anseia pela realidade. Ser sério é refletir sobre suas insatisfações, discernir o melhor do pior, o possível do impossível. Uma pessoa séria deseja o melhor e mais verdadeiro para si mesma.

A diferença entre quem ama o espetáculo e quem é sério não deve ser mal interpretada. Ser sério não significa franzir a testa, evitar o riso ou engrandecer as gerações anteriores de buscadores da verdade. Jacques Maritain conheceu sua futura esposa, Raïssa, em seu primeiro ano na Sorbonne. Eles fizeram um pacto de que, se não conseguissem descobrir o sentido da vida em um ano, cometeriam suicídio. (Felizmente eles cumpriram o prazo e viveram.[132]) Ser sério não é sentir o peso do mundo sobre os ombros a cada minuto. É simplesmente orientar-se pelas coisas significativas, manter a cabeça focada, de modo geral, no que realmente importa. É um chamado à preservação da sanidade básica, não um desejo de pesada austeridade.

Para entender a virtude da seriedade, temos que entender sua inquietação fundamental. Se voltarmos a Agostinho, no tempo em que estava envolvido com os maniqueístas, poderemos notar algo pelo qual passamos batido. Agostinho tem uma concubina, e de consciência limpa; ele poderia abrir mão dela por um casamento que selaria sua carreira, sabendo que seu corpo tem vontade própria e não poderia ser controlado pelo fragmento de Deus de sua razão. Seu orgulho se satisfaz na percepção de conhecer o que poucos conhecem, e nas suas

vitórias nos debates; já seu amor pelo espetáculo se satisfaz através de elaborados mitos cósmicos. Sua satisfação parece ser plena. Como ele escapa disso tudo?

O que o liberta são as inconsistências entre os mitos sobre o cosmo e o que ele sabe ser verdade sobre o universo. Mas por que o libertariam? Ele poderia simplesmente modificar sua visão de mundo, mantendo a amante ou a esposa, a carreira e seu senso de superioridade. O que parece é que o desejo pela verdade lhe é primordial. O que ele buscava até então lhe satisfazia porque se baseava em algo que parecia verdadeiro. Quando a visão de mundo maniqueísta desmorona, suas outras alegrias esfriam: não há mais justificativa para seu entusiasmo sexual, e vencer debates com uma oratória baseada em falsidades absolutas acaba parecendo um triunfo meramente vazio. Ele não perdeu apenas uma crença. Ele perdeu uma orientação básica, uma maneira de ordenar e entender seus desejos e objetivos. O amor pelo espetáculo parece deleitar o amor pela verdade, mas, quando a atração perde plausibilidade, como em uma cena teatral que dá errado, a realidade se revela.

Agostinho escreve que o maior desejo humano não é apenas a verdade, nem um prazer antigo, mas o prazer no exercício da verdade.[133] Como Deus é a verdade, em Deus está a nossa felicidade. Todos nós desejamos a felicidade e todos sabemos que a desejamos; mas nem todos nós, no fundo, buscamos a alegria na verdade, portanto, nem todos buscamos Deus. Buscamos a alegria na honra ou no poder, no prazer ou na superstição, em vez de buscá-la nas coisas que nos permitirão crescer.

Quando Agostinho diz que a felicidade é o regozijo que está na verdade, ele se refere não necessariamente à simples verdade dos fatos, mas à verdade sobre as coisas mais importantes. Pode ser difícil alcançar a verdade que é Deus a partir de um amontoado qualquer de fatos — sobre baleias ou sobre a história do beisebol, por exemplo. O triunfo da busca pela felicidade requer um desejo pela verdade, especialmente um desejo pela verdade sobre a vida, um desejo pela verdade que mais importa. Então a virtude da seriedade parece estar

intimamente ligada tanto ao amor pelo aprendizado quanto ao desejo de felicidade.

O amor de Agostinho pelo aprendizado acaba remodelando toda sua vida, mudando a maneira como ele se relaciona com as mulheres, ou com as disputas por *status* que o fascinavam. Não se trata de um desejo entre outros, mas de uma força de integração, uma fonte para um tipo de integralidade. Suas satisfações não são mais uma lista de desejos; estão em uma certa ordem. Seu amor pelo espetáculo o faz questionar-se. Seu amor por honra e posição social é transformado em uma aspiração interna de conhecer, entender e ser escolhido por Deus. Se a verdade abala sua vida como maniqueísta, por outro lado, proporciona a estrutura para toda a sua vida como cristão. É como se a mudança de uma parte organizasse todas as outras.

Mas suponhamos que Deus não exista e, portanto, buscar a verdade não nos levará a Ele. Ou que Deus não seja bom, portanto, a verdade não nos trará alegria. Ou que a verdade seja que estamos flutuando em uma ilha de lava, e tudo que nos importa está sujeito à dissolução a qualquer momento. Os filósofos poderiam dizer que, em tais circunstâncias, é preferível viver de ilusão. Uma vida plugada a um mundo cibernético, onde tudo acontece como queremos, pode ser uma escolha prática, uma forma de medicação ou de lidar com a realidade insuportável. Mas, garanto, não nos traria uma vida que alguém pudesse almejar. Na nossa imaginação não elegeríamos tal vida como gloriosa ou admirável. No fundo, nós queremos ser um certo tipo de pessoa, não apenas parecer para nós mesmos que somos esse tipo de pessoa. A vida cibernética seria rasa, superficial, na qual poderíamos muito bem reviver as arenas de gladiadores e nos dedicar à emoção de assisti-los — até porque ninguém seria realmente assassinado.

Se amamos tanto a verdade, se nossa felicidade consiste em nos regozijarmos nela, então por que não somos todos felizes? Por que o superficial não é atraente? A aversão à verdade, aponta Agostinho, fala muito sobre nós mesmos. Parece que o que nos freia é o custo da verdade. Certa vez perguntei a um de meus alunos por que, nas

reuniões, eles preferiam olhar o celular a conversar uns com os outros. "Ah", disse ele, "é muito mais fácil não se envolver!". O encontro envolve um risco. Ele proporciona uma dor inevitável e constante como preço para suas verdadeiras satisfações.

A dor da verdade também explica por que podemos perder a alegria por ela. Mesmo tendo buscado seriamente uma vida boa e tendo-a encontrado, ainda assim podemos cair em uma atarefada apatia, fazendo por fazer, experimentando por experimentar. Os antigos monges chamavam isso de *acídia*; a tradução comum da palavra, "desânimo", esconde o fato de que a hiperatividade é uma manifestação tão comum, se não mais comum, quanto ficar no sofá.[134] Perdemos a alegria na verdade, em nosso foco nas coisas mais importantes. Mas, como Tomás de Aquino aponta em sua discussão sobre a acídia, "ninguém suporta por muito tempo a tristeza sem alegria", por isso nos afastamos do que entristece e buscamos a alegria em outro lugar.[135] Caímos à procura de espetáculos, sejam eles os de nossas próprias ações, sejam eles os disponíveis a partir de um controle remoto. É necessário engajar-nos novamente com o que mais precisamos naquilo que nos interessa: o propósito do aprendizado, ou do serviço, ou do culto. Atividades simples (tricotar, cozinhar, cortar lenha, os deveres diários feitos com persistência) podem nos reacostumar aos golpes duros e constantes do mundo real.

Descobrimos, enfim, que a virtude da seriedade de Agostinho é de grande valia para a compreensão da vida intelectual. Ela envolve um norte, conforme indicado anteriormente — leva a algo mais, e a algo mais, até chegarmos (se chegarmos) a um ponto onde não há "mais". O fim da linha ou é Deus ou o abismo de Sua ausência. Agostinho, Malcolm X, Lila Cerullo, que logo mais conheceremos, por suas próprias descrições, são seres humanos inexoravelmente atraídos pelo "mais" — mais realidade, mais profundidade, mais compreensão. A virtude da seriedade, que é a busca habitual por aprendizado, é ordenada pelo desejo daquilo que importa mais.

Se compartilharmos da confiança de Agostinho, de que o desejo pela verdade e o bem-estar definitivo não entrarão em conflito, o que

importa mais nos fará prosperar. Isso porque Deus é a fonte da verdade e do bem, o destino final dos anseios por conhecimento e felicidade. Mas, por incrível que pareça, um tipo de crescimento também pode surgir diante do abismo onde está a ausência de Deus.

Um exemplo que trago deste tipo de crescimento frente ao abismo virá dos romances napolitanos de Elena Ferrante. Enquanto *Confissões* nos mostra a disciplina transformadora que há na busca filosófica pela verdade, os romances de Ferrante mostram a disciplina de buscar profundidade e realidade por meio de obras de arte e exercícios de criatividade. Claro que é possível existir uma forma piedosa de crescimento através da arte, bem como um crescimento filosófico na ausência de Deus, mas meus leitores podem descobrir isso por si mesmos.

REDENÇÃO POR MEIO DA OBRA DE ARTE

> *Pois a poesia não faz acontecer: sobrevive No vale onde é feita, onde executivos não pisam, Corre ao sul dos ranchos do isolamento E das tristezas dos ocupados, cruas sedes Nas quais acreditamos e morremos; sobrevive, Um jeito de ocorrer, bucal.*
>
> — W. H. Auden, "Em memória de W. B. Yeats"

Os longos e profundos romances napolitanos de Elena Ferrante consistem, em parte, em uma reflexão sobre a relação entre a vida intelectual e a ambição; por um lado, o amor pelo aprendizado, por outro, a disputa por ascensão social. Os romances se desenvolvem em um cenário de desolação e violência, na pobreza urbana pós-industrial — nesse caso, a miséria da Nápoles pós-guerra. A desumanidade ali é tão insuportável quanto suas origens são obscuras. A rota de escape pelo sistema educacional também envolve o menosprezo, uma fuga à superficialidade e o autodesenvolvimento. Mas o exercício do amor pelo aprendizado (como vejo) sobrevive como uma chama silenciosa, alimentada apenas pela amizade entre os dois personagens principais e seus esforços criativos e artísticos feitos em conjunto. Sua beleza sobrevive em um universo visto como violento, caótico e indiferente aos interesses humanos.

A narradora da história (Elena Greco, ou apenas Lenù) descreve sua infância em um bairro pobre e violento de Nápoles. Ela e sua amiga Lila Cerullo se destacam na escola. Com a permissão de continuar estudando, Elena continua as buscas intelectuais fora do bairro, casa-se com um professor de classe média e segue uma carreira como escritora e romancista de renome. Lila, embora seja considerada por Lenù como uma pessoa de grande inteligência, abandona a escola após a quinta série. Ela se casa ainda adolescente e se torna propriedade de um violento agressor da vizinhança. Ela foge e vai trabalhar em uma fábrica de salsichas, quase tão perigosa quanto degradante. Foge novamente, retorna ao bairro e funda uma empresa de tecnologia. As diferentes trajetórias, suas divergências e pontos de contato, fornecem uma riqueza de exemplos vivos de como a ambição social e a vida intelectual se cruzam.

A escola do bairro é apresentada, de cara, principalmente como um local de violência, disputas por poder e *status*, brigas de rua e outras coisas. No começo do primeiro romance há a competição semestral entre as salas de aula, que mostra quais alunos e quais professores são os melhores. A Mestra Oliviero, professora de Elena e Lila, gosta disso: "Nossa professora, em permanente conflito com seus colegas, às vezes prestes a explodir com eles, usava Lila e eu como a prova cabal de sua competência".[136] O acirramento entre os alunos, tenso e acalorado, envolve os personagens cujas vidas estão mais entrelaçadas ao longo dos quatro romances: Lila, Lenù, Nino, Enzo e Alfonso Carracci. A competição termina com a vitória difícil de Lila, além de uma guerra de pedras de meninos contra meninas, na qual tanto Lila quanto Enzo se machucam.

Lenù em si não demonstra tendências violentas — ela prefere esconder sua natureza na aparência doce dos cachinhos loiros —, mas ela joga para vencer. Ela é mais uma alpinista social do que uma arruaceira. De fato, na história, à primeira vista, parece que ela é apenas competitiva, uma aspirante a coisas mais altas sem nenhuma queda intelectual própria. Durante sua longa jornada na escola, nos dois primeiros livros, ela não menciona nenhum momento de reflexão sobre uma questão fundamental, nem qualquer deslumbramento

diante de uma descoberta. Ela usa bem sua inteligência, mas não demonstra amor por aprender. Em vez disso, ela numera ao leitor cada nota do boletim da escola, cada menção ou elogio de um professor, e o comparativo com seus rivais mais próximos. Suas notas refletem seu bem-estar.

> Passei nas duas provas só com nota dez, as mais altas; Lila pegou seu diploma com uns noves e um oito em aritmética.
>
> Foram dias terríveis. [...] Alfonso Carracci passou com média de oito, Gigliola Spagnuolo com média de sete, e eu só tirei seis, e um quatro em latim.
>
> Passei nos exames finais do colegial com vários oitos, nove em italiano e nove em latim. Eu era a melhor da escola, melhor do que Alfonso, que teve média de oito, e muito melhor do que Gino.
>
> Durante aquele tempo eu me sentia forte. Na escola, eu me saía muito bem, e contava à Mestra Oliviero sobre meus sucessos, e ela me elogiava.
>
> Passei com nove em todas as matérias.
>
> Passei para o terceiro ano com todas as notas dez.[137]

À medida que Lenù avança para o colegial e depois para a faculdade, ela perde o interesse por notas e comparativos, mas é dominada pela preocupação em manter as aparências dizendo as palavras e frases certas. Os boletins escolares dão lugar a outros tipos de escalada social; ser a melhor de sua comunidade pobre torna-se uma via mais ampla de ascensão hierárquica. Esse movimento de elevação social por meio do uso habilidoso do discurso vazio se estende pelo segundo e terceiro livro da tetralogia, e parece estar bastante ligado ao amor de Lenù por Nino Sarratore, um alpinista social (e predador sexual, como descobrimos) que ela conhece desde a infância. Por um lado, Nino é um intelectual orientado só por *status*, que se insinua para qualquer um que possa promovê-lo. Por outro, ele é o único que realmente escapa de seu bairro em Nápoles.

No ambiente dos anos 1960, onde acontece a fase seguinte da educação de Lenù, o foco intelectual do alto *status* é predominantemente político. Ao conversar com ela no casamento de Lila, Nino apresenta um discurso político vazio, dizendo que as ajudará a sair da pobreza. Em uma ironia amarga que ecoa pelos

quatro livros, a fala de Nino sobre a pobreza enfatiza a importância de abandonar "palavras vazias" rumo a uma discussão concreta de problemas e soluções. Ele conclui atacando a literatura, o estudo e a escrita de romances, que considera irrelevantes para as necessidades operárias: "Muito galanteio, Lenù, faz um Dom Quixote; mas aqui em Nápoles, com todo o respeito a Dom Quixote, não precisamos brigar contra moinhos de vento, é só coragem desperdiçada: precisamos de quem saiba como funcionam os moinhos, e quem os faça funcionar".[138]

Na ocasião, Lenù é seduzida, impressionada com a inteligência e a eloquência de Nino. No decorrer da história, fica evidente que Nino errou: são os ativistas que se enroscam em jogos de palavras, e os escritores é que encontram sentido e esperança.

A AMBIÇÃO E A OBRA DE ARTE

> *Os antigos filósofos imaginavam que a vida dos sábios nas Ilhas dos Bem-Aventurados seria livre de todos os cuidados, que não teriam as necessidades básicas da vida e não fariam outra coisa a não ser dedicar todo o tempo ao estudo e à investigação da natureza. Por outro lado, nós não vemos somente o deleite de uma vida feliz, mas também o consolo no infortúnio; muitos, por isso, quando estão sob o poder de inimigos ou tiranos, ou na prisão, ou no exílio, aplacaram suas tristezas na busca de aprendizado.*
>
> — Cícero, *Sobre a finalidade do bem e do mal*

A vida intelectual naqueles romances é mais que uma briga de rua ou pretensões vazias? Em última análise, é por meio de Lila que tanto Lenù quanto o leitor veem uma perspectiva alternativa, um valor mais profundo para o trabalho da inteligência. No começo, Lila parece ser farinha do mesmo saco de Lenù, competitiva e orienta*da por* status. Quando abandona a escola, passa a se preocupar com fazer dinheiro e sair da pobreza. Fabrica sapatos na esperança de que, vendendo-os, ela e sua família teriam segurança financeira; mas sua empresa é tomada pelo pai, irmão e demais pretendentes e negociadores. Lila então busca ficar bonita para atrair e casar com o bem-sucedido merceeiro Stefano Carracci e, assim, sair da pobreza e escapar de seu pretendente, o mafioso Marcello Solara. Esse jeito de se dar bem é criticado sem

piedade pela professora Mestra Oliviero: "A beleza intelectual que Cerullo tinha na infância não encontrou emprego, Greco, e ficou apenas no rosto, nos seios, nas coxas, na bunda, somente onde mais tarde desaparecerá, e será como se nunca tivesse existido".[139] Tudo isso indica que, para Lila e Lenù, a escola e os estudos eram simplesmente maneiras de fugir da miséria, da humilhação e da impotência, algo que poderia ser substituído, como alternativa, pelo sucesso no comércio ou no casamento.

Mas o mero retrato de Lila como uma guerreira competitiva, que usa todos os meios necessários para progredir, é superficial. Ao contrário disso, Lila é para Lenù uma fonte de interesse e energia espontânea: ela dá vida a palavras e atividades, e tem uma realidade autêntica que não há nos outros personagens. Lenù às vezes sente que é capaz de compartilhar da criatividade e inteligência espontânea de Lila. No início do primeiro livro *A amiga genial*, ela e Lila compram um exemplar de *Mulherzinhas*:

> Assim que compramos o livro, passamos a nos encontrar no pátio para ler, fosse em silêncio, uma ao lado da outra, fosse em voz alta. Lemos durante meses, tantas vezes que o livro ficou esfarrapado, manchado, perdeu a lombada, partes se soltaram. Mas era nosso livro, e nós o amávamos muito.[140]

O pequeno clube intelectual formado pelas meninas em torno de *Mulherzinhas* é uma ilha de apaixonado encanto e, no caso de Lenù, um jeito de impressionar pessoas e combinar palavras. Ela acredita que a chave está em Lila, e que sozinha não teria acesso.

Lenù e Lila leem e estudam juntas, mas também pensam na comunidade. Elas se preocupam com o assassinato de Don Achille, vilão do bairro, e ponderam se a vizinhança seria curada com um casamento entre o filho da vítima e a filha do assassino acusado: "Discutimos isso. Apesar de termos doze anos, andávamos pelo calor das ruas do bairro em meio à poeira e às moscas que às vezes os caminhões espantavam, quando passavam, como duas senhoras idosas medindo as decepções da vida".[141] Lenù diz que as ideias especulativas sobre o conflito na vizinhança eram um "jogo", um jeito de reinventar

o ambiente para torná-lo suportável. Uma atividade divina, uma tentativa de recriação ou redenção.

A inteligência vívida de Lila é simbolizada de forma mais brilhante em seus cadernos pessoais. Segundo Lenù, eles continham descrições de árvores, folhas, ferramentas, peças, edifícios e, "acima de tudo, cores", palavras e ideias, juntamente com relatos narrativos de eventos de sua vida até aquele momento.[142] Quando Lila entrega os cadernos a Lenù para que os guarde, ela primeiro os devora, lendo até memorizá-los, depois os destrói, jogando-os em um rio. Os cadernos são o extremo oposto do discurso político vazio que encanta Lenù. Seu conteúdo é inútil, apenas reflexões e pensamentos; sua inutilidade é agravada pela destruição. São pensamentos que não levam a lugar algum e, ainda assim, contagiam Lenù com sua beleza e espontaneidade.

A ideia de que o encanto de Lila está em sua própria existência e em sua santa inutilidade surge muito mais tarde, no final da tetralogia. Lenù reflete sobre o que era tão especial em Lila para Nino, a figura do romance que mais claramente representa o empenhado intelectual de carreira. Lenù nota que cada um dos amores de Nino lhe rendeu algo em sua carreira — exceto seu amor por Lila, que na época só lhe causou dor e contratempos sociais. Isso permite que ela articule o que Lila significava às pessoas:

> [Lila] tinha inteligência e não usava, desperdiçava, como uma grande dama para quem todas as riquezas do mundo são apenas sinais de vulgaridade. Talvez isso tenha seduzido Nino: a gratuidade da inteligência *de Lila. Ela se destacava entre tantas outras porque não se submetia a adestramento, utilitarismo ou propós*ito algum. Todos nós havíamos capitulado, e a submissão — nas tentativas, fracassos e sucessos — nos reduzira. Só Lila; nada nem ninguém podia diminui-la.[143]

Essa imagem de Lila, como alguém que se basta, especialmente no uso de sua inteligência, aparece novamente nas páginas finais do quarto romance, quando a vemos vagando pelas ruas de Nápoles e escrevendo sobre a cidade e sua história, um extenso livro que ninguém jamais lerá. Tudo que Lila escreve desaparece: seus diários são jogados no rio por Lenù; ela mesma queima seu romance *A fada azul* em uma fornalha; e seu último trabalho, o livro sobre Nápoles,

desaparece com ela. Em contraste, cada obra de Lenù a faz progredir: lhe dá crédito ou descrédito e a traz ao olhar do público.

A prática autêntica do amor pelo aprendizado tem, portanto, um lado sombrio nessas histórias. Lila busca a beleza e a compreensão e procura se expressar em palavras e imagens. Ela é uma artista, uma grande artista, cujas obras nunca são vistas ou lidas, e isso soa estranho para nós. Sua arte é pura em relação ao utilitarismo social — sua destruição o confirma —, mas esse tipo de pureza parece infértil, preso na pessoa.

A preocupação de Lila para que seu trabalho não se torne público é o oposto do uso constante que Lenù faz da publicação e de seu foco total em causar alguma impressão nos outros. Mas essa diferença nos lembra das suas opostas inclinações: a experiência sexual de Lenù contra a inexperiência de Lila; o prazer de Lenù em dar à luz contra a resistência e o medo de Lila. Produzir arte, por tradição, é uma espécie de nascimento, um tipo de fertilidade, uma busca pela imortalidade. Apesar de toda a futilidade consciente da posição social de Lenù, ela é capaz de realizar esse aspecto essencial da arte, o que não acontece com Lila. É como se a arte exigisse um fogo contemplativo espontâneo como o de Lila, mas também a ambição social de Lenù e seu desejo de visibilidade.

A ideia de que a arte pode requerer ambição, além da contemplação, nos leva a dirigir um segundo olhar para o caráter de Lenù. É com Lenù, a narradora, que aprendemos o quanto ela é movida por *status*, pois ela se compara a Lila, a verdadeira e autêntica intelectual. Sua narração não é confiável: ela se rebaixa e idealiza Lila. Não podemos ter certeza, de fato, se a inútil, oculta e autossuficiente Lila realmente existe, ou se é uma fantasia de Elena, gerada por seu próprio ódio por si mesma.

Lenù foi de um mundo para outro, de um bairro pobre e violento para uma bolha confortável de classe média, onde discursos são mais comuns que os assaltos. Portanto, ela é assombrada pela ideia de estar fingindo, enquanto os colegas trabalham de verdade. Os acadêmicos chamam isso de "síndrome do impostor", incômodo sofrido pelo aluno

de pós-graduação que chega ao curso convencido de que todos os outros sabem do que estão falando, menos ele, que supostamente está mergulhado na ignorância e finge a cada passo. Não se trata tanto de inautenticidade, mas do medo da inautenticidade, a consciência de que ainda não se faz parte da classe social à qual se está lutando para pertencer.

Um sinal de que Lenù exagera no próprio foco em resultados e em sua consciência de *status* é que ela até lê romances, mas não fala com ninguém sobre isso, nem tira proveito disso.[144] Da mesma forma, seu primeiro romance surge espontaneamente. Ninguém disse para escrevê-lo; ela não imitou ninguém que está na história, exceto Lila com seus diários e sua obra infantil *A fada azul*. O romance de Lenù é claramente uma reflexão sobre sua vida; sabemos disso pela versão de como perdeu a virgindade. Ela escreveu tudo em vinte dias e disse que, depois disso, sua vergonha — por terem dito que ela seria uma professora de escola, não de faculdade — passou dela para o livro.[145] O fato de o livro ter surgido como resposta a um humilhante desmerecimento de seu talento e *status* indica que a obra brotou do espírito competitivo de Lenù. Mas sua espontaneidade, surgindo em seus próprios termos, nos diz que ela supera a passividade que é fazer apenas o que os superiores solicitam, e que ela pretende conquistar, para si mesma, um lugar que seus mestres não imaginaram.

É por meio de Lenù, e não de Lila, que obtemos a imagem mais clara da tetralogia sobre o que é arte e por que ela é importante. Seu objetivo é refletir sobre a vida humana e encontrar significado nela: "Construir corações vívidos". No início do terceiro romance, Lenù diz o que significa escrever romances depois de ver sua obra de estreia nas prateleiras de uma livraria:

> Eu sabia o que era a grande literatura, tinha trabalhado muito com os clássicos, e nunca me ocorrera, enquanto escrevia, que estava criando algo de valor. Mas o esforço de encontrar uma forma me absorvera. E a absorção havia se tran*sformad*o naquele livro, um objeto que me continh*a*. Agora eu est*ava ali*, exposta, e ver a mim mesma fez meu coração bater forte no peito. Senti que não apenas meu livro, mas os romances em geral, tinham algo que me chacoalhava, um coração nu e palpitante, o mesmo que havia explodido de meu peito naquele momento distante em que Lila propôs que escrevêssemos uma história juntas. Coube a mim levá-lo adiante. Mas era isso que eu queria? Escrever, escrever com propósito,

> escrever melhor do que já havia escrito? E estudar as histórias do passado e do presente para entender como func*ionavam, e aprender, aprender tudo sobre o mundo com o único propósito de construir coraçõe*s vívidos, o que ninguém jamais faria melhor do que eu, nem mesmo Lila, se ela tivesse a oportunidade?[146]

Aqui, o propósito de Elena na literatura é aberto: em parte, construir um "coração vívido", um "coração nu e palpitante" — que é o seu próprio, contido no livro. Isso requer aprender "tudo sobre o mundo"; é a atividade contemplativa que ela e Lila realizavam quando crianças, conversando como velhas senhoras sobre as pessoas que conhecem no bairro e se empenhando para descobrir a verdade sobre elas. Mas a competitividade tem um papel central nessa atividade contemplativa; a declaração "ninguém jamais faria melhor do que eu" ecoa a acusação que Lila fez antes de seu casamento, cobrando que Lenù fosse "a melhor, incluindo homens e mulheres".[147]

Que tipo de atividade intelectual é escrever sobre a própria vida, mostrar um "coração pulsante"? É coletar fragmentos de experiência numa linha narrativa. É o relato do que uma pessoa ama, seus desejos, esperanças e ambições, as fontes de suas ações. Na passagem, Lenù escreve a partir do que ela sente, mas é claro que ela tenta, nos quatro romances narrados, capturar também o que Lila sentia, e de alguma forma o amor que sentiram uma pela outra.

Retratar o que faz o coração bater é, mais notavelmente, retratar o que faz uma pessoa viver. Uma maneira de resgatar, dentre o que se perdeu e morreu, o que ainda vive e é concreto. Uma forma de buscar uma verdade que não perece. O universo desses romances napolitanos é vazio e caótico; o céu estrelado, segundo Lila, é "apenas cacos de vidro aleatórios em um breu azul".[148] Quando adolescente, Lila responde com raiva a um argumento teológico que Lenù criou para a escola:

> Você ainda perde tempo com essas coisas, Lenù? Estamos voando sobre uma bola de fogo. A parte que esfriou flutua sobre a lava. Ali construímos prédios, pontes e ruas, e de vez em quando a lava sai do Vesúvio ou causa um terremoto que destrói tudo. Há micróbios em todo canto, que nos adoecem ou matam. Guerras. Uma miséria que nos torna cruéis. A cada segundo pode acontecer algo que lhe causará tanta dor que você nunca terá lágrimas suficientes.[149]

A visão materialista de Lila, de um mundo violento que, indiferente, causa grande sofrimento, nunca é rebatida por qualquer outra visão no livro. A religião por trás do teologismo juvenil de Lenù está quase totalmente ausente da vida dos personagens, e aparece apenas como mais um veículo de realização (como neste caso) ou como mecanismo de controle (como quando a mãe de Lenù protesta por ela não se casar na igreja). Contra a violência impassível do mundo há apenas a literatura, a captura de pessoas em ação, a reflexão sobre o que as faz se moverem, prosperarem e sofrerem. Tal reflexão não é feita isoladamente, mas em amizade, em apoio mútuo e fascínio mútuo, na busca do autoconhecimento com o outro. A obra de arte é colaborativa.

Leitores desses romances podem divergir se, no final, Elena realmente transcendeu sua ambição motivada por *status*, criando uma verdadeira obra de arte que existe por si só; se ela amava Lila de verdade ou apenas queria devorá-la, usá-la. Acredito que ela teve sucesso em ambos os casos, superando seu pior lado. Nesse caso, podemos ver a ambição como parte — e apenas uma parte — de uma pulsão criativa, um combustível para o trabalho contemplativo real que é compartilhado com outros, um motor à arte. Mas isso não quer dizer que devemos ignorar as maneiras pelas quais a ambição aprisiona personagens como Elena ou Nino em ilusões sobre si mesmos ou sobre o mundo. No universo da obra, é necessário um amor real por outro ser humano, uma amizade verdadeira, para sobrepor-se às forças destrutivas da ambição e, assim, chegar ao único acalento e redenção disponíveis nela.

* * *

Agostinho supera seu falso amor pelo aprendizado, uma ambição sustentada pelo amor ao espetáculo, graças a uma disciplina de leitura e a uma fome pela verdade. É assombrado por uma força que, pouco a pouco, ele aprende a articular: a verdade é o que organiza sua vida, é seu propósito maior e a condição para seu progresso. Elena Greco concilia sua ambição competitiva, seu desejo de mostrar do que ela é feita e seu desejo de ver e ser vista a uma amizade contemplativa e à

admiração pela beleza que há no aprendizado sem utilitarismo. Portanto, vimos duas maneiras pelas quais o amor por aprender pode superar o mau uso típico da inteligência, como a ambição, o autoengano, ou os espetáculos feitos para entreter ou impressionar. O amor pelo aprendizado surge como algo profundamente sério, podendo mudar uma vida e ser fonte de aspirações mais elevadas — conhecer, amar, fazer a humanidade prosperar em plenitude.

CAPÍTULO 3: Os usos da inutilidade

De todos os homens, somente os que têm ócio e dedicam tempo à sabedoria são os que vivem, pois não se contentam em ser guardiões fiéis apenas de sua própria vida. Eles anexam cada idade à sua própria; todos os anos que vieram antes são somados ao seu estoque. A menos os muito ingratos, todos aqueles homens, gloriosos criadores de pensamentos sagrados, nasceram para nós; para nós prepararam um modo de vida. Pelo trabalho de outros homens somos levados a ver as coisas mais belas que foram tiradas da escuridão e trazidas à luz; de Era alguma somos excluídos, em todas somos admitidos, e se é nosso desejo, por grandeza de alma, ir além dos limites estreitos da fraqueza humana, há uma grande extensão de tempo pela qual podemos caminhar. Podemos debater com Sócrates, duvidar com Carnéades, encontrar a paz com Epicuro, superar a natureza humana com os estoicos, ultrapassá-la com os cínicos. Uma vez que a natureza das coisas nos permite entrar em comunhão com todas as épocas, por que não deveríamos nos afastar desses tempos insignificantes e fugazes para nos entregar com toda a nossa alma ao passado, que é ilimitado, que é eterno, e que compartilhamos com os que são nossos melhores?

— Sêneca, *Sobre a brevidade da vida*

TENTAÇÕES DA VIDA AGITADA

Tentei descrever como a corrupção do aprendizado se dá pelo amor ao dinheiro e pelo desejo de sucesso social. Deixei o mais difícil para o fim: a corrupção do aprendizado pela política ou objetivos

políticos. A causa da dificuldade é que a política encontra o aprendizado de duas maneiras muito distintas, mas que frequentemente se confundem. Quando a vida intelectual é orientada para dinh*eiro e* status, as instituições de ensino tendem a estabelecer ou manter as hierarquias sociais, ou, como está na moda dizer, as estruturas de poder. É natural presumir que essas mesmas práticas e instituições serão usadas para desfazer ou remodelar tais hierarquias, a fim de neutralizar as forças de injustiça ou exclusão que há dentro delas. Assim, eis a primeira via pela qual a política encontra a vida intelectual: como uma tentativa de remediar sua corrupção e recuperar parte de seu caráter humano geral. Entretanto, o impacto da dedicação da vida intelectual à justiça social é perverso.

Quando tentamos implantar justiça de cima para baixo, estamos diminuindo a comunhão do leitor com o autor e, desse modo, suprimimos o caráter igualitário da comunidade de aprendizado que, por exemplo, W. E. B. Du Bois encontrou na leitura e nos estudos. O que é pior: o anseio por justiça é reduzido a um conjunto de regras para uso da linguagem ou para expressão de opiniões. As palavras corretas, as expressões que promoverão justiça, tornam-se ferramentas de guardiões que, no fim, protegem uma hierarquia não tão diferente daquela que motivou a revolução. A justiça social torna-se não apenas banalizada, mas esvaziada de conteúdo, usada para fins contrários aos seus objetivos declarados.

Ainda assim, reagir com veemência contra a politização da vida acadêmica pode esconder algo crucial. Enquanto pós-graduanda em filosofia, eu era assombrada pela perspectiva de inutilidade. O mundo sofrido clamava por conserto. Como alguém pode escolher uma vida intelectual em vez de uma vida de ação? Como pode ter tempo de contemplação, se esse tempo representa vidas e subsistência básica perdidas por causa da inatividade? E, por fim, como dizer que o trabalho intelectual é essencial à vida, não apenas um *hobby* entre outros?

À medida que, em nossa cultura comum, a inteligência se mistura ao amor por dinheiro e ambição social, ela também se mescla à política e,

assim, a diferença entre a vida de contemplação e a de ação, ou a de serviço político, se torna tênue. Aprender por aprender, que fundamentou a formação cultural anglófona no século xx, e que moldou e permitiu que seus ideais igualitários fossem expressos, gradualmente foi trocado pelo aprendizado com fins de utilidade social, aprender para "fazer a diferença".

Nossas comunidades não funcionariam sem o trabalho em prol da justiça e do bem-estar material, os quais tornam possíveis todos os bens mais elevados das pessoas, o ócio, o estudo, a arte e a comunidade em si. Ninguém pode ter uma vida sem tarefas práticas, e algumas pessoas serão mais felizes se a vida intelectual for apenas um lazer aproveitado aos poucos, em intervalos, em períodos curtos, como no descanso ao final do dia. Da mesma forma, um treinamento profissional será necessário para o trabalho prático na comunidade. Portanto, deve haver lugar para isso nas instituições de ensino. Apenas devemos resistir à tomada absoluta desse tipo de treinamento no ensino superior, bem como à degradação da vida intelectual resultante da ocupação total.

No entanto, é reveladora a visão do mundo em miséria que me arrancou do meu confortável progresso acadêmico, visão esta já experimentada por outros tantos em tantos momentos. Reveladora porque descortina todos os tipos de mentiras cômodas e tarefas inúteis. Ela reduz livros a palha, e altos e bem remunerados cargos de prestígio a culpa e tédio. E deve ser assim mesmo; nosso trabalho deve atender às necessidades humanas reais. Mas há uma diferença entre o serviço e o ativismo corrosivo, por mais difícil que seja articular e encontrar essa diferença na prática. Mas é um bom ponto de partida se pudermos identificar como a vontade de fazer a diferença pode estar atrelada a estruturas de distinção social ou de autoexibição.

FERRANTE SOBRE POLÍTICA E AMBIÇÃO

Nossas preocupações com bens sociais têm lá seus perigos. Assim como a vontade de aprender ou o desejo de conforto básico, elas podem ser distorcidas e esvaziadas de valor quando nossas motivações

estão desordenadas. Lenù e Lila, dos romances napolitanos, mais uma vez serão exemplos importantes.

Falar sobre política é inútil nessas histórias; ou melhor, é basicamente para fins de promoção social. Aqui, a maior parte das conversas sobre política é uma troca de palavras vazias e desconectadas da vida dos personagens atribulados; discursos sem eficácia alguma, a não ser pela distinção social, seja no prestígio, seja na exclusão. De qualquer forma, esse é o papel que isso desempenha na vida de Lenù, a acadêmica e socialmente ambiciosa que busca uma saída para as privações de seu bairro pobre. O mentor de Lenù no colegial é o professor Galiani, que lhe dá livros sobre política (nunca literatura) e a incentiva a ler jornais. Lenù lê "por obrigação" e, ao passar na mercearia onde Lila trabalha, ela compartilha seu novo conhecimento:

> Enquanto devorava [um sanduíche], eu articulava, em bom italiano, declarações que havia memorizado dos livros e jornais do professor Galiani. Eu mencionaria, por exemplo, "a realidade atroz dos campos de extermínio nazistas", ou "o que os homens foram capazes de fazer e o que seriam também hoje", ou "a ameaça nuclear e a obrigação de paz", ou "como resultado de subjugar as forças da natureza com as ferramentas que inventamos, nos encontramos hoje no ponto em que a força de nossas ferramentas se tornou uma preocupação maior do que as forças da natureza", ou "a necessidade de uma cultura que combata e elimine o sofrimento", ou a ideia de que "a religião desaparecerá da consciência dos homens quando, finalmente, tivermos construído um mundo igualitário, sem distinções de classe e com uma sólida concepção científica da sociedade e da vida".[150]

Lenù decora palavras e expressões para se aproximar do professor e mostrar superioridade perante a amiga (enquanto contraditoriamente engole o sanduíche). A maior crueldade nesse sentido acontece quando elas vão para uma festa na casa do professor Galiani e, uma vez lá, Lenù trata Lila como uma dona de casa insignificante. A amiga com quem ela compartilhava interesses intelectuais desde a infância é descartada como vexatória ou socialmente inútil.

Lila tem seus próprios interesses intelectuais; é por essa razão que ela queria ir à festa, ver o mundo que lhe fora privado pelo casamento ainda jovem com o merceeiro. Quando Stefano, seu marido, vai buscá-las na festa, ela responde ao insulto de Lenù, descrevendo para ele, com crueza e precisão, os frequentadores da festa que presenciou:

> Se você estivesse lá, Sté, só veria papagaios *fazendo c*ocó, cocó. Você não entenderia uma palavra do que dizem, e nem eles mesmos se entendem. [...] Você também, Lenù, tome cuidado ou será o papagaio do papagaio [...]. Você e também o filho do Sarratore [Nino]. "A brigada mundial pela paz". "Temos capacidade técnica". Fome pra lá, guerra pra cá. Você realmente se esforça tanto na faculdade para poder encher a boca assim? "Quem encontrar uma solução para os problemas está trabalhando pela paz". Bravo. [...] Você também quer ser a fantoche local que papagueia até ser bem-vinda na casa desse povo? Você quer nos abandonar em nossa própria merda, quebrando a cara, enquanto voc*ês fazem c*ocó, cocó, fome isso, guerra aquilo, classe trabalhadora, paz?[151]

Em parte, é o rancor que leva Lila a esse desabafo, e a raiva por sua humilhante exclusão na festa elitista. De qualquer forma, a história confirma seu diagnóstico: os intelectuais falam de política para se promoverem, enquanto as pessoas com quem cresceram continuam a viver na pobreza e na violência.

O discurso político constrói uma barreira de palavras, um conjunto de opiniões reforçadas por paixões competitivas. "Sou esse tipo de pessoa, não aquele". É um jeito de evitar deparar-se com a difícil e humilhante realidade social à qual se pertence ou pela qual se é responsável. Mais à frente, chamarei esse processo de "opiniatização", ou seja, a redução do pensamento e da percepção a um simples *slogan* ou posições pré-fabricadas, uma redução motivada pelo medo, pela disputa e pela preguiça.

A ambição de Lenù dá certo. Ao aprender a papaguear palavras e opiniões políticas que soam importantes, ela conquista a família de classe média do professor Airota na conclusão de seus estudos na universidade, e depois se casa com Pietro, filho dele. Noivar e casar com Pietro são fundamentais para o início de sua carreira como escritora. Quando ela conhece a família de Pietro, descobre que eles falam em termos semelhantes aos usados pelo professor Galiani e seus amigos politizados na universidade. O pai e a filha têm discussões amistosas:

> Argumentos como: vocês foram pegos na armadilha da colaboração entre as classes sociais; vocês chamam isso de armadilha, eu chamo de mediação; mediação na qual os democratas cristãos sempre e somente vencem; a política da centro-esquerda é difícil; se é difícil, voltem a ser socialistas; vocês não estão reformando nada; no nosso lugar, o que fariam; revolução, revolução, revolução; a revolução está tirando a Itália da Idade Média; sem nós, socialistas no governo, os alunos que falam de sexo na escola estariam na cadeia, assim como aqueles que

> distribuem panfletos pacifistas; quero ver como você se sairia com o pacto Atlântico; sempre fomos contra a guerra e contra todo o imperialismo; você governa com os democratas cristãos mas continuará antiamericano?[152]

Na narrativa, esses bordões aleatórios foram escritos em uma sequência de uma conversa; a autora descreve as frases como "acaloradas". Ainda assim, ela diz que são tão sem cor e vazias quanto as palavras que repetira a Lila. Ela entra na conversa com a família Airota dizendo "hiperbolicamente, 'os americanos, depois de Hiroshima e Nagasaki, deveriam ser levados a julgamento por crimes contra a humanidade'". A família responde com aprovação, e ela cospe mais "palavras, fragmentos de frases memorizadas de diversas épocas".[153] Ela os convenceu de que pertence à família.

Até certo ponto, o vazio que há no interesse político de Lenù, assim como nos estudos que visam apenas tirar boas notas, é uma função de sua juventude. Ela entrou em um novo mundo e precisa aprender seus modos e costumes, uma rota de partida. Assim, podemos considerá-la numa analogia com Steve Martin ou Martin Eden que, vimos anteriormente, começaram a vida intelectual para impressionar alguém e depois encontraram no percurso algo diferente e melhor. Mas o vazio e a ineficácia do discurso político é um tema presente nos quatro romances e perdura até a maturidade de Lenù.

A impressão apresentada pelos romances sobre a atividade política predominante é que as palavras e o que se passa por pensamento político são pretensões vazias, destinadas somente para o avanço social dos indivíduos. A ação política se move alheia à realidade e, na verdade, é motivada por uma tentativa quase conjunta de evitar as dificuldades com as quais finge se preocupar. Mas há uma boa exceção: as reportagens que Lenù e Lila realizam juntas sobre a crueldade e a corrupção no bairro; primeiro a cruenta fábrica de salsichas de Bruno Soccavi e, depois, a criminosa família Solara. São tentativas de usar palavras para revelar a verdade e, assim, envergonhar a violência de Nápoles.

Embora os textos jornalísticos refletissem a realidade de forma essencial, eles não tiveram impacto positivo; não convenceram nem

influenciaram. Em vez disso, ambas as revelações inspiraram mais violência e assassinatos: entre a esquerda e a direita em torno da fábrica de Bruno, em *História de quem foge e de quem fica*, e contra Lila, em *História da menina perdida*. A ideia de que as palavras podem vencer a violência e melhorar as condições da realidade acaba sendo uma fantasia; a imagem das disputas escolares que transborda em uma guerra de pedras na rua é, em última análise, a mais verdadeira. A promessa de expor irregularidades e de mostrar publicamente a vida real, na esperança de gerar mudanças, nunca é cumprida. Palavras políticas são uma luta pelo poder — e as que são verdadeiras e bem-intencionadas, feitas em colaboração por Lenù e Lila, não são exceção.

O AMOR QUIXOTESCO POR JUSTIÇA

Pode parecer severo demais separar o interesse político dos romances de Ferrante entre superficiais ou infrutíferos. É claro que se buscarmos justiça com sinceridade, humildade, compreensão e serviço ao próximo, não pelo prestígio social, então a busca será profunda e valerá a pena.

Na biografia de Simone Weil, escrita por Simone Petrement, vemos a filósofa a princípio envolvida intensamente com os interesses políticos dos universitários de Paris, na década de 1930. Weil escreveu um ensaio atrás do outro, apoiando um partido aqui, contrariando outro ali. Os sindicatos e agremiações se subdividiam em grupos cada vez menores e mais raivosos, divididos tanto por acrônimos e sopas de letrinhas quanto por princípios. Weil concebeu um desejo de realidade: ser pobre entre os pobres. Ela tirou licença de seu emprego como professora de filosofia e passou um ano trabalhando em fábricas. Fraca e doente, foi demitida mais de uma vez por não cumprir as metas de produção. Seus escritos tinham um misto de medo e respeito. Seu interesse pelo cristianismo, de acordo com Petrement, tomou conta dela naquela época.

Ler o relato de Petrement sobre essa professora de filosofia que, mesmo doente, tenta trabalhar em uma linha de montagem, causa admiração e pena. Petrement conta a vez que Weil viajou para o

interior e convenceu um fazendeiro a deixá-la guiar seu arado. Ela o quebrou sem querer, enfurecendo o fazendeiro.[154] Nessa hora, acredito, o leitor vê em Weil uma Dom Quixote, iludida em fantasias e buscando legitimidade, incapaz de aceitar sua realidade social como professora colegial de saúde precária e coordenação motora limitada. Há grandiosidade em sua tentativa de se juntar à luta dos espanhóis contra Franco, mas, sendo forçada a deixar o país para receber tratamento médico, vemos que esta é uma mulher que não sabe o que é.

Apesar de tudo, o desejo de Weil é muito admirável; ela reconheceu a falsidade dos esquerdistas parisienses e buscou a sabedoria da pobreza real e do trabalho manual. Ela sabia que a comunhão e a solidariedade não são conquistadas com discursos engajados, mas em atividades compartilhadas. Em certa ocasião, Weil pediu para morar e trabalhar com os pais agricultores de um aluno de sua escola, os Bellevilles. Sua incapacidade de trabalhar bem e seus discursos enlouqueceram os Bellevilles. A Sra. Belleville escreveu:

> Meu marido e eu dizíamos: "Pobre moça, tanto estudo tirou seu juízo"; e sentíamos pena dela, embora, na verdade, a gente é que estava fora de alcance. Mas o que dava pra fazer? Todos os intelectuais que a gente conhecia colocavam barreiras entre eles e os camponeses. Simone Weil derrubou essas barreiras e se colocou no mesmo nível.[155]

Belleville captou seu humor quixotesco: Weil estava aterrorizada, mas havia nobreza em sua atitude. Weil estava presa em um mundo intelectual no qual ela prosperava, mas que estava desconectado do sofrimento da comunidade ao seu redor. Humilhação é o preço da conexão. Do contrário, seu único poder estaria nas palavras, e as palavras se desconectam das ações como fagulhas que se espargem.

Algo em nós ama o espetáculo de nossa própria ação e reduz nossas melhores motivações a uma fantasia narcisista. Essa característica da natureza humana é tão sutil e intrínseca que pode parecer inevitável. Weil nos lembra de John L. Sullivan, cineasta e protagonista do filme *Contrastes humanos*, de Preston Sturges, de 1941.[156] O filme de Sturges esconde, em sua comédia, uma profunda reflexão sobre como um desejo sincero de fazer o bem pode dar errado.

Sullivan enriqueceu escrevendo comédias populares. No entanto, durante a depressão e a guerra, foi assombrado pelo fracasso de seu trabalho em lidar com o sofrimento dos pobres e marginalizados. Ele queria produzir um filme de peso, que fosse uma alegoria sobre a luta do trabalho contra o capital. Zombado por seu círculo de conselheiros, tanto por causa de sua seriedade inédita quanto por sua origem abastada, ele decidiu que precisava vivenciar a pobreza real. Ele então planeja viajar de trem e conviver com o homem pobre por um tempo, e ver por si mesmo como é a miséria de verdade.

A tentativa foi um fracasso colossal. Seus conselheiros insistem em segui-lo em um veículo enorme, contendo uma cozinha totalmente equi pada, inclusive com cozinheiro, como também um médico e uma equipe de imprensa. Ele se livra deles e pega uma longa carona em um caminhão. Surge de volta em Hollywood, e a ele se junta seu caso amoroso, no filme interpretado por Veronica Lake. Os aspirantes a vagabundos pegam um fretamento que os leva, famintos e sem dinheiro, para uma lanchonete em Las Vegas, onde os conselheiros estão esperando. Depois de uma última regalia, ele e Lake conseguem se livrar da equipe de apoio (exceto por um discreto cinegrafista) e iniciar o empreendimento com seriedade. A narrativa dá lugar a uma sequência de suas experiências em acampamentos na selva, alojamento em abrigos infestados de insetos, refeições intragáveis em sopões coletivos e trabalhos degradantes como catadores. As imagens são duras, graças ao ambiente, mas transmitem uma jornada até agradável. A preocupação social de Sullivan termina numa cena pitoresca. Quando o casal se vê sem alternativa senão a de comer de uma lata de lixo, eles desistem e voltam à vida normal.

Ao mostrar a jornada "voyeur" de Sullivan, as imagens dos miseráveis e desamparados do filme causam maior efeito no espectador. O próprio Sullivan não se conforma com o fracasso de seus esforços para se tornar pobre. Após o segundo "resgate" por seus capatazes, ele reclama: "É curioso como tudo me empurra de volta a Hollywood. Como se alguma força dissesse: 'Volte para o lugar a que pertence... Você não pertence à vida real, seu impostor'".

Sturges honra o impulso que o coração tem de conhecer pobres e marginalizados. No entanto, ele faz um cômico, preciso e cruel diagnóstico de sua ineficácia. Há um abismo impassível entre os pobres e a engajada classe média ou alta. Preocupação sem conhecimento ou experiência cheira a paternalismo egoísta. Vivenciar a pobreza enquanto experiência, como se fosse qualquer outra forma de aprendizado, não é o mesmo que vivenciar a pobreza. Diante desse abismo, a preocupação com os pobres logo entra em colapso sob o narcisismo da narrativa, e então o amor-próprio derrota fácil o autossacrifício. A equipe de imprensa de Sullivan está pronta para traduzir as experiências em frases de efeito, e o desejo de fazer a diferença acaba se transformando em um desejo de fazer barulho.

Sullivan termina sua aventura distribuindo dinheiro em um último evento midiático. Nessa hora, o tom do filme muda drasticamente para o sombrio, pois ele se depara com a pobreza real pela primeira vez. Ele é atacado por um ladrão, tem seu dinheiro e suas botas roubados, e é jogado em um vagão de carga. O criminoso é atropelado por um trem e as botas são, para a polícia, prova de que foi Sullivan quem morreu. Ele sai do vagão e, ainda desorientado, acaba brigando com um mecânico da ferrovia. Seus protestos sobre sua verdadeira identidade são tidos como delírios, e ele é condenado a seis anos de trabalhos forçados.

Na temível prisão à qual foi confinado, no interior do país, Sullivan descobre o que significa ser pobre, desamparado e sujeito aos caprichos arbitrários da autoridade coercitiva. Se antes sua origem de elite o tornava ridículo em suas aventuras pela pobreza, aqui ela é encarada como falta de noção de saber o seu lugar, o que provoca represálias violentas e cruéis do diretor. Uma igreja local convida os prisioneiros para uma exibição de desenhos animados. Em meio às gargalhadas de seus companheiros de prisão, Sullivan passa a entender o valor de seu trabalho anterior. Quando uma reviravolta, no final da trama, o devolve ao seu antigo estado de conforto e riqueza, ele renuncia às suas tentativas de fazer filmes sérios. E conclui: “Há muito a ser dito sobre fazer as pessoas rirem. Sabia que isso às vezes é tudo o que elas têm? Não é muito, mas é melhor do que nada nesta vida torta”.

É natural sentir repulsa pela resolução do filme. Sullivan usou seu privilégio para sair da prisão e retornar ao luxo de Hollywood, onde, de sua piscina e estilo de vida, proporciona fontes de riso aos pobres e desesperados. Mesmo assim, a percepção final é verdadeira. Ele entendeu que seu trabalho atende a uma necessidade humana crucial. Ele superou o amor pelo espetáculo e descobriu o valor de servir com amor.

Graças à sua rápida passagem pela armadilha que era a sua farsa, e de sua sortuda escapada, Sullivan descobre que a comédia é uma das pequenas coisas humanas, totalmente inútil e, ao mesmo tempo, completamente essencial para o desenvolvimento das pessoas em qualquer situação. Quando Sullivan vê os prisioneiros caírem no riso, percebe que uma pequena fagulha de bem humano pode encontrar uma via até mesmo nos locais mais inóspitos — locais onde as pequenas coisas podem ser a única humanidade que nos resta.

Mas não podemos exagerar na diferença entre as pequenas coisas e aquilo que é cultivado como grandioso. Há milhões de razões para buscar a comédia, a arte, a música e a vida intelectual no mais alto nível de excelência disponível. Mas a realização não justifica a prática; a necessidade humana, sim. A música é inútil em um mundo em que ninguém reconhece o valor de cantar em harmonia ou fazer aulas básicas de piano, mesmo que músicos altamente treinados continuem a executar o melhor erudito. Da mesma forma, não faz sentido ir fundo nos diálogos de Platão se as pessoas não jogarem conversa fora nem refletirem sobre a justiça das coisas enquanto limpam janelas. As pequenas coisas fazem com que as necessidades humanas se manifestem; sem essas necessidades em mente, os esforços mais grandiosos perdem o rumo.

Trabalho — o real, o que importa — é um serviço quando supre uma necessidade humana; é uma parte do bem humano. Para a maioria de nós, incluindo os pobres, servir por meio do trabalho é a maneira mais óbvia de "transformar vidas em prol da sociedade". Os coletores de lixo não "fazem a diferença" no sentido que os jovens de hoje são incentivados. Eles nunca serão apresentados na grande mídia por sua

contribuição social inovadora. Mas a maioria de nós está muito distante do que significa viver num bairro cheio de lixo nas ruas, e dificilmente imagina o que é depender de si mesmo para se livrar do lixo doméstico. A coleta de lixo é uma forma de serviço, assim como fazer comédia. Essa comparação deveria indicar o quanto a noção de "fazer a diferença" é superficial e hostil aos interesses da humanidade.

VIVENDO FORA DOS LIVROS

Essa mesma conversa pode obscurecer o que já não sabemos
hoje, e quem sabe se o silêncio nos levará a isso.

— Dorothy Day, *Do sindicato a Roma*

Como a vida intelectual pode ajudar a servir aos outros? Voltemos à ideia de que o valor da vida intelectual está na ampliação e no aprofundamento de nossa humanidade. Como vimos, o efeito humanizante do aprendizado não parece depender de pesquisas ou de autores que buscam o universal em detrimento do particular. Esse efeito começa com o envolvimento verdadeiro que o leitor ou estudante tem para com o aprendizado, quando assume a responsabilidade de ser transformado pelo que aprende, e quando trata o estudo como parte do aprofundamento da vida. Em outras palavras, um leitor ou pensador movido pelo desejo de buscar o que importa mais e o que é melhor — o que chamei de virtude da seriedade — encontrará o sumo humano mesmo em livros com perspectivas parciais. É a virtude da seriedade que possibilita, ao pensar e ao aprender, um molde à vida moral e compartilhada. Sem ela, a vida intelectual corre o risco da superficialidade, da conformidade e da cumplicidade com o mal.

Não tenho um bom argumento sobre a virtude da seriedade ser suficiente para moldar o pensamento de uma pessoa ao serviço, mas tenho um exemplo: Dorothy Day, americana católica que se converteu e que, com Peter Maurin, fundou o movimento Catholic Worker (Trabalhador Católico). Day aprendeu por conta própria o amor pela humanidade e o que é viver de acordo com ele, por meio de leituras sérias e da tentativa constante de viver o que lia.[157]

Day foi criada em uma família de classe média em Chicago. Graças a uma vida intelectual intensa, com muita leitura e reflexão, ela primeiro se converteu ao socialismo e, alguns anos depois, ao catolicismo. Sua espiritualidade católica baseava-se em pobreza voluntária: as comunidades que fundou hospedavam qualquer pessoa, abrigavam muitos sem-teto e sobreviviam em grande parte de doações. Day se esforçou para minimizar ao máximo qualquer diferença prática entre os hóspedes pobres das "casas de hospitalidade" e seus voluntários de classe média. Ela também fez algo profético: posicionou-se contra a bomba atômica por princípios, e recusou cooperar com os treinamentos civis nos anos 1950, criados para acostumar o público às armas nucleares. Apesar de sua régua moral contundente, ela não tinha qualquer base política, portanto, seus esforços não tiveram impacto político; foram uma declaração cristã e só.

Day disse ao seu biógrafo Robert Coles que queria ser lembrada por duas coisas: as conversas com seus hóspedes, que ela chamava de "professores", e seu amor aos livros:

> Outra coisa — eu gostaria que as pessoas dissessem "ela realmente amava aqueles livros!". Digo sempre às pessoas para lerem Dickens, Tolstói, Orwell, Silone. Eu poderia ensiná-los — embora não fosse muito boa para analisar os romances*; que*ro viver de acordo com eles! Esse é o "sentido da minha vida" [ela cita a pergunta feita por um aluno] — viver de acordo com a visão moral da Igreja e de alguns dos meus escritores favoritos.[158]

É estranho, vindo de uma ativista de longa data, afirmar que o sentido de sua vida estava no amor pelos livros. O que ela poderia estar querendo dizer com isso?

Suas duas autobiografias mostram como a leitura era uma constante desde a infância: "Nunca era um único livro que me absorvia, mas uma dúzia ao mesmo tempo".[159] Ela foi movida especialmente por dois escritores socialistas do início do século xx, Upton Sinclair e Jack London; e os textos dela sempre mencionam Tolstói, Dostoiévski e Dickens, três romancistas que escreveram com profunda consciência sobre os pobres. Na primeira autobiografia, ela relembra o efeito que tais obras causaram nela:

> Quando o que eu lia tinha enfoque em consciência de classe, eu ia ao parque, com toda a sua beleza e tranquilidade, caminhando pela North e West Avenue, passando por bairros pobres, e via as mulheres fuleiras, as crianças maltrapilhas, e refletia sobre a pobreza daquelas casas em contraste à riqueza da orla. Naquela época, eu já queria fazer a minha parte. Queria escrever livros que convencessem milhares e milhares de leitores sobre o estado de injustiça das coisas.[160]

A interação que Day tem com os livros é de uma franqueza de outro mundo. Ela lê sobre algo e vai dar uma olhada. Com o passar do tempo, os livros lhe abrem a realidade por meio de palavras e autores. Acho que é por esse motivo que ela se refere aos livros como "companhias", e compara sua vida com os livros à sua vida com as pessoas que se hospedavam em seus abrigos.

Sua leitura poderia ter tomado outros rumos. Quem lê Sinclair, London ou Dickens pode bem acabar se refugiando em conversas vazias e autoengrandecedoras sobre a injustiça. Esse tipo de papo teria público cativo na classe média liberal de Nova York ou Chicago, como Day bem sabe. Ou ainda os livros poderiam ser apenas distrações, entretenimento vazio.

Day é uma escritora empenhada em encorajar e não está disposta a falar mal de alguém, nem mesmo de si mesma antes da conversão. Mas, em sua autobiografia *Do sindicato a Roma*, Day diz que chegou a ler para escapar de um sentimento de depressão aguda, no qual ela se sentia "tomada pelo terror e pelas trevas da vida e da morte":

> À noite, li desesperadamente, tentando me livrar do muro de silêncio que parecia me trancar.
>
> Mas isso me fez perceber que, muitas vezes, falar é uma fuga para não fazer nada. Falamos sem parar para disfarçar sentimentos e esconder de nós mesmos e dos outros nossa própria futilidade.
>
> É claro que conversar pode animar e elevar, como alguns livros. O que me ajuda a vislumbrar o significado das coisas e me faz sair da rotina. Sou estimulada em uma busca pelo conhecimento através de um renovado amor pelo conhecimento. No entanto, o problema com essas conversas é que muitas vezes não são espontâneas. Alguns amigos progressistas, por exemplo, se reúnem nas tardes de domingo ou nas noites de quinta-feira, e a as muitas pessoas que comparecem se sentem como parte de um grupo, e a conversa muitas vezes soa pomposa e autocongratulatória.
>
> Exaltar os bem articulados nos cega para o fato de que milhões de pessoas neste mundo sentem e, de alguma forma, seguem em frente com coragem, embora não consigam falar ou

raciocinar de forma brilhante. Essa mesma conversa pode obscurecer o que já não sabemos hoje, e, quem sabe, se o silêncio nos levará a isso.[161]

O sentimento de vazio a leva a ler por distração, uma motivação que compara aos papos autocongratulatórios que às vezes desfruta com os amigos progressistas. Ela julga insensato fechar-se em sentimentos de tristeza, inferioridade e "futilidade", indicando que é melhor enfrentá-los com coragem, como as pessoas comuns e inarticuladas são capazes de fazer.

São João da Cruz diz que a capacidade de lembrar, entender e desejar são como "profundas cavernas do sentido" — profundezas infinitas que só podem ser preenchidas por Deus. No entanto, alerta ele, a presença da menor "afeição de criatura", o menor apego a uma questão dos sentidos, torna impossível a consciência de seu vazio. Portanto, os humanos com qualquer apego não desejarão o que pode preenchê-los: "Nesta vida, qualquer ninharia que a eles se apegue basta para os manter tão embaraçados e enfeitiçados, que não sentem o quanto isso lhes prejudica; não percebem os imensos bens que possuem nem conhecem sua capacidade para eles".[162] São João sugere que é extremamente doloroso perceber o vazio da mente ou a indeterminação sem fim de nossa capacidade de receber, lembrar e compreender. O estímulo para nos empanturrar de "ninharias" é óbvio. Mas a magnitude da dor do vazio interior mede, argumenta ele, a alegria que somos capazes de sentir quando preenchidos por Deus.

Da mesma forma que a ascensão de Day corre o risco de cair em uma superioridade presunçosa, mesmo estimulada pelo amor ao aprendizado, sua descida em direção à pobreza corre o risco de ser uma espécie de busca de emoções. Quando investigamos o que ela considera que a levou da infância ao ativismo, e deste à Igreja Católica, não é difícil reconhecer um desejo de comunhão com os outros, especialmente com os pobres. Mas ela se preocupa se isso está misturado aos motivos mais básicos:

Será que esse desejo de estar com os pobres, os esfarrapados e os abandonados não estava misturado a um desejo distorcido de estar com os pervertidos? Mauriac fala sobre um tipo de orgulho e hipocrisia sutil: "Há um tipo de hipocrisia que é pior do que a dos fariseus; é

esconder-se atrás do exemplo de Cristo para seguir seus próprios desejos lascivos e buscar a companhia dos dissolutos".[163]

Day chama esse desejo de "humildade orgulhosa", e ela parece se referir principalmente ao desejo de escapar das proibições convencionais contra sexo ou drogas. Mas eu me pergunto se outro perigo também está na mente dela quando ela questiona sua busca de emoções entre os pobres. A busca por emoções — o que chamei de amor pelo espetáculo — é encontrada nas passagens mais chocantes de Sinclair ou London. Será que buscamos saber sobre as tragédias com os operários e garotos comidos por ratos nos currais de Chicago apenas por amor aos pobres, como Sinclair descreve em *A selva*? Essas histórias podem refletir a realidade, mas podem nos atrair mais por fascinação aos detalhes do que por amor à humanidade. Podemos visitar prisioneiros por compaixão, mas também por nos emocionar com o drama, a batida das grades, o cheiro ruim do refeitório. Day não se debruça sobre as partes mais sombrias da alma humana, mas sabe que estão lá. Por qual outra razão ela seria incitada a algo mais autêntico, a uma identificação maior entre ela e os pobres a quem servia? Por que uma segunda conversão seria necessária?

A conversão católica de Day, assim como sua conversão socialista, segundo seu próprio relato, em parte é realizada por meio de livros. Entre as obras que assombraram sua vida, mesmo antes de sua conversão ao catolicismo, está a Bíblia, especialmente os Salmos. Ela fala sobre a leitura de uma Bíblia enquanto esteve presa devido a um protesto sufragista: "Como alguém que já conheceu a dor e a alegria humanas poderia deixar de responder a tais palavras? *Das profundezas clamei a ti, Senhor...*". É a *humanidade* dos Salmos que a impressiona — suas alegrias e tristezas. Vendo assim, as palavras a atingem da mesma forma que as outras pessoas na prisão. Os Salmos não apenas mostram a humanidade das pessoas do passado, mas também alcança o aqui e o agora. E na sequência ela explica como as palavras dos Salmos a conectaram com seus companheiros de prisão:

> Durante todos aqueles cansativos primeiros dias na prisão, quando eu estava na solitária, os únicos pensamentos que traziam conforto à minha alma eram os versos dos Salmos que expressavam o terror e a miséria do homem subitamente atingido e abandonado. A solidão, a fome e o cansaço do espírito aguçaram minhas percepções, de modo que sofri não apenas

> minha própria tristeza, mas também a tristeza dos que estavam ao meu redor. Eu não era mais eu mesma. Eu era um homem. Eu não era mais uma jovem de um movimento radical que buscava justiça para os oprimidos, eu era a oprimida. Eu era a viciada em drogas, que grita, se revira em sua cela, bate a cabeça contra a parede. Eu era a ladra de lojas que, por rebeldia, foi condenada à solitária. Eu era a mulher que matara seus filhos, que assassinara seu amante.
>
> A escuridão do Inferno me cobria. As tristezas do mundo me engoliam. Eu era como alguém que desce ao abismo. A esperança me abandonara. Eu era a mãe cujo filho é estuprado e morto. Eu era a mãe que pare o monstro que faz isso. Eu era até mesmo o próprio monstro, e sentia em meu coração todo o abominável.[164]

Seu sofrimento no isolamento e as palavras dos Salmos abrem para Day uma participação na vastidão humana e em seu destino compartilhado. Ela se identifica com outras detentas e compartilha suas misérias. Paradoxalmente, seu senso de união é encontrado na solidão, quando não há comunicação direta com ninguém.

A escrita cotidiana de Day é de uma humildade nua e crua; é raro que ela use dramas emocionais. Por isso, logo após essa passagem, ela se desculpa por exacerbar e aparentemente exagerar na emoção. Ela explica que a maioria das pessoas se protege do sofrimento alheio e que, ao "aceitar as dificuldades e a pobreza como o caminho da vida", ela se tornou suscetível a tais dores.[165] Suspeito que aqui Day tenha quebrado seu tom habitual porque está revelando um pedaço essencial de sua vida interior. Ela revela seu senso de união com o coração sofredor da raça humana, e como tal união é mediada por palavras e livros, e também a realidade na pele que os livros a fizeram buscar.

Os Salmos voltaram a perseguir Day quando ela, mais tarde, trabalhou como enfermeira e ainda era ateia, embora de vez em quando fosse aos cultos: "Um dia eu disse a mim mesma, enquanto me ajoelhava, que teria de parar e pensar para questionar minha própria posição: 'O que é o homem, para que Tu te importes com ele, Senhor?'. Para que estamos aqui, o que estamos fazendo, qual era o significado de nossas vidas?".[166] Aqui Day não está apenas sentindo, mas refletindo e questionando. O Salmo fez uma pergunta universal, uma pergunta humana, que Day entende como algo que deve ser levado a sério na vida real. Aqui seus pensamentos e dúvidas também poderiam ter tomado caminhos alternativos: ela poderia ter se perguntado qual é a

palavra hebraica para "atento" ou como os Salmos funcionavam na antiga prática litúrgica judaica. Tais perguntas poderiam ter produzido uma sensação satisfatória de conhecimento, mas não seriam tão sérias, ou certamente não tão sérias quanto sua mudança de vida.

Uma vez percebido que Day busca a humanidade e o universal mediada pelos livros, ficam evidentes as diversas passagens semelhantes em sua escrita autobiográfica:

> Há tempos que eu achava que não poderia ter filhos. Um livro que li anos atrás, na *escola, Sil*as Marner, expressava a tristeza de uma mãe arrancada de seu filho, e também minha tristeza por não ter filhos. Há apenas alguns meses, eu o li novamente, dessa vez com um desejo em meu coração de ter um bebê.[167]

Day frequentemente nos chama a atenção para mostrar que seus sentimentos e experiências são comuns, universais, humanos. Sobre seu trabalho como enfermeira na Primeira Guerra Mundial, ela sublinha a amplitude da experiência: "Enfermagem pura, que preencheria o coração de qualquer mulher".[168] Ou ela resume suas experiências de forma geral, introduzindo a narrativa principal em sua primeira autobiografia: "Afinal, minhas experiências foram mais ou menos universais. Dor, tristeza, arrependimento, amor, todos passamos por isso. É mais fácil suportar quando nos lembramos de sua universalidade, quando lembramos de que somos todos parte, ou potencialmente uma parte, do Corpo Místico de Cristo".[169] Day se refere aqui ao ensinamento católico de que os membros da Igreja formam o Corpo Místico de Cristo. Cada membro compartilha do sofrimento dos outros ao mesmo tempo que da dor do próprio Cristo e, assim, participa de Seu contínuo ato redentor. Nas autobiografias, ela fala sobre esse ensinamento na versão da esquerda política, sua primeira conversão. Na segunda passagem pela prisão, ela lembra das palavras do líder sindical Eugene Debs: "Enquanto houver uma classe mais baixa, pertencerei a ela, e enquanto houver um elemento criminoso, pertencerei a ele, e enquanto houver uma alma na prisão, não estarei livre".[170] O desejo ardente que aparentemente molda a vida de Day é o de viver o mais intensamente possível na vasta comunidade humana, para compartilhar os sofrimentos de qualquer um que sofra.

Day descreve o período entre as duas conversões como decorrente do amor pelos pobres, o amor pela humanidade: "Por amar Seus pobres com sinceridade, Ele me ensinou a conhecê-Lo. E quando penso no pouco que fiz, me encho de esperança e amor por todos os outros que se dedicam à causa da justiça social".[171] Sua simpatia pelas personagens dos livros foi transferida às pessoas reais, não automaticamente — pois, lembrando, outras vias eram possíveis —, mas por causa de suas árduas reflexões sobre sua própria vida e a vida dos outros, reflexões movidas por vontades mais profundas. Seu amor pela humanidade mudou sua visão do mundo, de uma visão exclusivamente preocupada com a justiça no aqui e agora para a dependência de Deus e a união com Ele.

O humanismo de Day também a levou a estudar William James. Ela deixa claro que o que a preparou para a conversão católica foi a obra *As variedades da experiência religiosa: um estudo da natureza humana*, de James, mais do que qualquer literatura religiosa água-com-açúcar com a qual se deparou.[172] Talvez ela tenha sido resistente ao excesso de doçura; ou talvez a literatura religiosa fosse estreita e tendenciosa, escrita com jargões que somente iniciados entendem.

O trabalho de James em *Variedades* consiste em uma tentativa sincera de encontrar o fator humano geral nos vários tipos de experiência religiosa.[173] Ele queria reunir os frutos morais da devoção religiosa em uma época em que ele considerava impossível crer em entidades sobrenaturais. Ele examina as experiências dos crentes e determina que a "erradicação do eu", algo central para a moralidade segundo sua perspectiva, não requer nada dramático e, certamente, nada religioso. As características da experiência religiosa, até mesmo o ascetismo e o voto de pobreza, são vias de excelência humana como outras, e podem ser desenvolvidas tanto em uma era sem Deus, quanto com Deus.

Assim como Day ultrapassa o enviesamento de Sinclair e London para uma ampla e viva abordagem humana, ela também ultrapassa o humanismo ateu de James e chega à religião e ao catolicismo das pessoas reais. Em ambos os casos, ela é atraída e se realiza no

universal, o desejo de comunhão com todos os seres humanos. A abordagem humanista de James permite que ela veja a religião como uma forma de pertencer à humanidade, não de se elevar acima dela. Day é uma livre leitora, que não foge da responsabilidade de ler e aprender buscando conhecer a vida humana e permitindo-se ser transformada pelo que compreende.

USOS DO RETIRO INTERIOR

Anteriormente, busquei argumentar que a vida intelectual propriamente dita cultiva um espaço de retiro dentro do ser, um lugar onde ocorre a verdadeira reflexão. Nós nos afastamos das preocupações pragmáticas, públicas ou pessoais. Nós nos retiramos para pequenos cômodos, literais ou internos. Neste espaço, ponderamos questões fundamentais: em que consiste a felicidade humana? Quais as origens e a natureza do universo? Os seres humanos fazem parte da natureza? Uma comunidade verdadeiramente justa é possível? Como? Do retiro emerge poesia, matemática e sabedoria destilada, articulada em palavras ou manifestada silenciosamente em ação. O espaço de retiro é um lugar de fuga: o prisioneiro, o trabalhador, a mãe que é importunada, todos encontram no trabalho do intelecto uma dignidade que, de outra forma, seria prejudicada no ambiente em que vivem.

Mencionei já bons exemplos que mostram o impacto dos movimentos intelectuais de base, que Jonathan Rose descreve em *The Intellectual Life of the British Working Classes* (*A vida intelectual da classe operária britânica*). Os trabalhadores de Rose cultivam um mundo interior que a pobreza não tem poder para rebaixar: é uma fonte de percepção, de compreensão, de dignidade negada pelas circunstâncias. Eis o que diz o fiandeiro Charles Campbell (n. 1793) sobre o aprendizado:

> Quem ama aprender, por mais estreitas que sejam suas circunstâncias ou sua condição, ainda tem uma fonte de prazer dentro de si com a qual o mundo não sonha. [...] Talvez ele esteja resolvendo um problema de Euclides, ou voando com Newton em meio aos planetas enquanto tenta descobrir a natureza e as propriedades daquela atração invisível pela qual a mente do Todo-poderoso submeteu a matéria inanimada a leis que se assemelham às

> operações da inteligência; ou, descendo da harmonia das esferas, ele contemple o princípio da vida animal e explore os intrincados labirintos dos fenômenos fisiológicos. [...] Ao seguir os passos de Locke e Reid, ele traça as origens de suas próprias ideias, sentimentos e paixões: ou [...] abre as asas de sua imaginação e consola sua mente cansada nos deliciosos jardins das musas da poesia e da música.[174]

A vida intelectual proporciona uma fuga; está além das "estreitas circunstâncias", mas também é uma jornada para realidades além do eu: o comportamento animal, a astronomia, os mecanismos da vida interior. Não há limites para o objeto de estudo da inteligência: ela alcança o todo de tudo. Foi a perspectiva de que algo, de alguma forma, mantinha o mundo inteiro dentro de si, que levou Platão e Aristóteles a pensarem na inteligência como divina, que oferece os ápices do alcance humano.

Usar Rose para ilustrar minha própria tese, a de que a vida intelectual e a política devem ser separadas, é um pouco desonesto, ou ao menos irônico. Rose pretendia mostrar a utilidade social do estudo e do trabalho mental: os movimentos de base que ele narra também buscavam libertação política. A luta pelo desenvolvimento intelectual dos trabalhadores era parte integrante dos movimentos trabalhistas na Grã-Bretanha e seus similares nos Estados Unidos. No entanto, é impossível ler os depoimentos sem perceber a importância da vida intelectual para aquelas pessoas, independentemente de sua eficácia política. Veja Alice Foley, uma operária socialista de uma usina de algodão (n. 1891), dizendo como seus estudos a radicalizaram:

> [Um ex-trabalhador de uma fazenda] odiava o sistema industrial e encontrou a libertação cultivando uma horta à beira da charneca, onde ele podia usar um poderoso telescópio que erguera em seu terreno. Na casa, ele usava lampiões mágicos para fazer apresentações sobre os céus e suas constelações e, em noites de céu aberto no fim de ano, nos convidava para ver os anéis ao redor de Saturno, a beleza da Via Láctea ou as crateras e vales da Lua. Depois de avistar cada um, ele se voltava para nós com solenidade: "Ói, moça, é ou não uma vista linda? Baita universo. Mas a gente perde a vida em guerra e em gana à toa!". Quando jovens, nós pasmamos, rimos disso; depois vem um momento de admiração silenciosa, quando tomamos consciência da "noite ornada com a beleza de mil estrelas tristes — a vastidão da noite e seu vazio".[175]

Talvez a radicalização de Foley tenha abraçado novas crenças sobre desejáveis resultados político-sociais, mas começou contemplando coisas que não tinham nada a ver com política; coisas totalmente

inúteis em si mesmas, embora houvesse nelas um tipo de humanidade mais plena do que a disponível na vida ordinária. E, no entanto, com certeza não foi o olhar para os céus que cravou o destino socialista de Foley. A liberdade encontrada em utilidades grandes e pequenas, em ambientes insossos, em papéis sociais que rebaixam as pessoas — essa liberdade fundamenta uma ampla variedade de possibilidades humanas.

LIBERDADE E ANSEIO

Todos os usos da inteligência para fins sociais deveriam ser considerados ilusórios e superficiais? Se tememos parecer com Estrepsíades ou com Elena Greco em seu pior momento de escalada social, deveríamos imitar o Sócrates de Aristófanes, um completo inútil que escolhe projetos intelectuais que não trazem benefício a ninguém?

É verdade que, se por um lado valorizamos escolhas livres de objetivos interesseiros e da esperança orientada por uma agenda, por outro, encontramos a liberdade mais facilmente onde nossos interesses estão menos em jogo — como no estudo da matemática antiga ou na investigação filosófica sobre a natureza do tempo. Além disso, se as preocupações são superficiais, ou se nosso pensamento é paralisado de ansiedade ante a discordância pública, uma investigação real pode ser impossível. Podemos pensar que o trabalho intelectual abriria espaço para conversas e comunhão em temas polêmicos, mas essas tentativas raramente são bem-sucedidas.

O uso social da inteligência está em cultivar modos mais amplos e ricos de ser, em moldar nossas aspirações e esperanças. É óbvio e bem notado que a literatura amplia nossa perspectiva, pois simpatizamos imaginariamente com pessoas diferentes de nós — de diferentes raças, sexo, religiões, épocas e lugares. O mesmo se aplica à matemática e às ciências: ser humano também significa pensar matemática e cientificamente; e ao estudar tais assuntos, especialmente por meio dos pensadores do passado, vemos as magníficas e estranhas possibilidades de compreensão humana.

Quando digo que a vida intelectual cultiva anseios, não digo no sentido de ampliar as opções de carreira, embora isso possa ocorrer. Posso descobrir que quero ser bombeira ou guarda florestal no exercício do amor por aprender. Posso abandonar tudo para viver em uma cabana pobre, longe da vila, e cultivar vegetais, rezar e oferecer conselhos espirituais quando solicitada. Mas a aspiração humana é mais profunda e ampla do que a vida exterior. Almejamos o *ser*: ser sábio, ser bondoso, ser compreensivo, ser firme com a verdade, ser humilde no sucesso, ser espirituoso na adversidade. Albert Schweitzer, que abandonou uma carreira brilhante em teologia e música para prestar assistência médica aos pobres na África, salientou que nem todos têm a oportunidade de fazer uma escolha tão dramática e custosa.[176] Mas qualquer um provido das necessidades básicas pode almejar a grandiosidade humana, mesmo que ela não seja tão conhecida ou reconhecida.

O cultivo do interesse deve ser livre e espontâneo; devemos deixar a inteligência nos levar aonde for, independentemente do que pensávamos ser nossos objetivos quando começamos. Quando o jovem Agostinho iniciou sua busca pela sabedoria, não imaginava que iria sacrificar a namorada ou a carreira de retórico. A inteligência é um imprevisível guia para a vida, com integridade e independência próprias. Se for totalmente submetida a interesses econômicos, sejam eles pessoais, sejam públicos, ela racionalizará as agendas preexistentes em vez de reformulá-las. O mesmo se for subjugada à busca por justiça, embora possa parecer mais atraente para alguns; a agenda política dominará, atrapalhará e dificultará a avaliação de nossos próprios princípios, a compreensão profunda do que é a justiça, e a visualização de quando esta é violada. Subjugar a inteligência instituirá uma hierarquia de especialistas morais que ditam verdades parciais. É por isso que a vida intelectual resiste à subserviência a objetivos menores, como riqueza, ambição, política e prazer. Se não deixarmos a inteligência sossegar em sua esplêndida inutilidade, ela nunca dará seus frutos práticos. Assim como lutar por uma sociedade justa será inútil se nos custar os frutos da justiça.

O MUNDO DO APRENDIZADO E O REINO OPINATIVO

Estou em completo desacordo com o espírito da época, pois está cheio de desdém pelo pensar.

— Albert Schweitzer, *Da minha vida e pensamento*

Colocar o amor pelo aprendizado em prática é uma forma de vida interior; requer afastar-se da busca por riquez*a, por* status, ou da busca política por justiça. Graças ao seu caráter retraído e interior, ele brilha em circunstâncias difíceis: nos papéis sociais degradantes que são oferecidos, no fracasso em cravar um lugar no rol de realizações, na opressão, na prisão, nas falsidades egoístas da vida social. Ele revela o ser humano que não se reduz a contribuições econômicas, sociais ou políticas.

Circunstâncias externas influenciam motivações interiores. Um ambiente social conformista apela ao desejo de nos encaixarmos socialmente; um ambiente competitivo alimenta desejos de conquistas, honras, riqueza e *status*; pobreza, privação ou opressão provocam o desejo de sermos dominados pelo sofrimento físico ou psicológico, ou de minimizar o sofrimento cooperando com os opressores. Da mesma forma, uma cultura saturada de espetáculos apela ao desejo de experimentar por experimentar, de permanecer na superfície das coisas, de buscar uma comunhão falsa que consiste em sermos espectadores e espetáculo mutuamente. Também nos retiramos do mundo, por assim dizer, para buscar emoções vazias.

A princípio, a vida intelectual pode parecer uma espécie de escape: uma retirada para o quartinho secreto; ou para o claustro do escritório de patentes, a prisão com seus muros de concreto, o deserto no coração. Mas quem ama aprender na verdade busca a realidade, mais e mais. Procura com seriedade chegar às profundezas da vida, à felicidade, à alegria da verdade — ou simplesmente à verdade, se não houver alegria nela. Lila Cerullo está mais conectada ao mundo — o mundo real de que estamos falando — do que seus vizinhos violentos, que ganham território eliminando rivais, que fingem ter controle sobre

a morte estando um passo à frente dela, enquanto Lila reflete, ama e sabe que suas ações são o que importam.

Será que a imersão no "mundo" em nosso sentido original, onde buscamos *status* e riqueza, é, no fim das contas, tão diferente da compulsão de assistir gladiadores ou de dedicar tempo às mídias sociais? A resposta é sim, porque a realidade tem uma chance maior de se impor. Ao aceitar um emprego por seu prestígio, podemos descobrir que ele atende a uma necessidade real na comunidade, sendo um serviço que nos satisfaz. Ao olhar nos olhos de nossa esposa-troféu ou do nosso marido rico, podemos, de repente, perceber a riqueza e a profundidade de outro ser humano. Ao entrar na vida acadêmica para nos gabar e humilhar nossa família de origem, podemos nos apaixonar pelo estudo ou pela maneira como a matéria afeta os alunos. Experiências nos expõem a bens reais, mas é preciso esforço constante para enxergá-los e buscá-los de forma eficaz. O perigo da ambição não é tanto o egoísmo, mas, sim, a superficialidade, o calor da fama, a alegria dos favorecimentos, o prazer do holofote. As emoções podem nos deixar grudados à superfície, impedindo-nos de alcançar os bens reais que estão além delas.

BACHARÉIS EM OPINIÃO

> *A educação não é o que as pessoas proclamam ser em suas profissões. O que elas querem dizer é que podem inserir conhecimento verdadeiro em uma alma que antes não o possuía, como se estivessem enxertando visão em olhos cegos.* [...] *Mas a verdadeira analogia* [...] *é a do olho que, ao ser convertido da escuridão à luz, transforma como consequência o corpo todo.*
>
> — Platão, *A República*

Se a vida intelectual envolve, essencialmente, ir além da superfície, questionar as aparências, desejar o que não é evidente, então ela não tem quase nada a ver com o que geralmente chamamos de "conhecimento" — absorção de opiniões corretas. No entanto, as instituições contemporâneas de ensino trafegam entre as opiniões corretas: as opiniões corretas sobre literatura, história, ciência,

matemática. Disso decorre a disseminação do formato de memorização temporária, os "pontos principais", como condição para ter as melhores notas na graduação; disso também vem a ênfase da direção das escolas nas cartilhas ou programas curriculares; daí vem também a politização de tudo e a redução do ensino aos resultados sociais e políticos.

Mas meus correligionários, cristãos em geral, católicos especificamente, também caíram na armadilha de educar através de opiniões: movidos por ansiedade em relação à cultura hostil ou por conflitos internos, cada um se fecha em seu próprio viés e se inclina a promover de forma mais rígida seus ensinamentos parciais. Assim, eles reduzem a investigação séria e o desenvolvimento intelectual à catequese e à evangelização tópica. A agenda educacional é definida mais por metas políticas — cada lado tem a sua — do que pelos fundamentos da vida espiritual. Ensinamos argumentos autorreferenciados em vez de apelar aos laços humanos comuns que fundamentam a persuasão. Temos que nos lembrar de que a fé cristã tem alguns princípios básicos e oferece a perspectiva de um crescimento livre, amplo e indefinido na compreensão e na santidade. O ensinamento cristão não é um lago artificial que pode ser represado, e sim uma fonte inesgotável.

O amor autêntico pelo aprendizado não é exclusividade dos cristãos, é claro. Apenas enfatizei aqui o que podemos chamar de amor natural pelo aprendizado, que, por pertencer a todos os seres humanos por natureza, proporciona um bem natural que pode, por sua vez, ser elevado pela graça. O fato de essa elevação ser possível deveria inspirar os cristãos intelectuais a promover o amor pelo aprendizado de forma ampla, de acordo com o antigo ditado que diz que a graça supõe a natureza.

O mesmo deveria acontecer nas instituições seculares contemporâneas, onde muito do que dizem ser educação é apenas o cultivo de opiniões corretas. Parte disso é a distorcida educação apoiada por ativistas progressistas, que visam alcançar resultados sociais e políticos pela educação, em vez de estimular a ponderação e a

liberdade nas pessoas. A outra parte se deve à imagem conservadora espelhada do ativismo progressista, que promove opiniões corretas sobre o livre mercado e a liberdade econômica, ou seja, de novo visando objetivos políticos.

Em reação ao estreitamento ideológico generalizado do ensino, os poucos liberais da velha guarda promovem a diversidade de pontos de vista, a troca civilizada de opiniões. Mas até mesmo essas escolas celebram o deus falso das outras: a opinião, a defesa de um ponto de vista. A formação de uma opinião tem tão pouco a ver com a investigação quanto o politicamente correto tem a ver com o conhecimento da verdade. Logo, promover diversidade de pontos de vista é quase tão superficial e artificial quanto as doutrinações que se pretende substituir. Quando debatemos um certo assunto, criamos argumentos ainda mais eficazes para aquilo em que já acreditamos. Um debate raramente estimula um mergulho sincero — pelo menos não com a eficácia de um bom livro, uma questão humana fundamental ou uma conversa viva e aberta. Uma curadoria de pontos de vista não implica, tampouco substitui, a virtude da seriedade.

A troca civilizada de opiniões pode criar um verniz de tolerância, mas não requer seriedade: as opiniões raramente mudam. E, quando mudam, não necessariamente sinalizam engajamento intelectual. As opiniões são demarcadas por uma rede de motivações socialmente direcionadas pelo medo ou pela ambição. Mudamos de opinião quando mudamos de panelinha, de círculo social. No nível da opinião, nosso raciocínio opera de forma retroativa para justificar escolhas predeterminadas. O meio social é nossa zona de conforto intelectual. Para romper suas amarras, de modo a realmente aprender algo, é necessário um tipo de violência intelectual: a dor infligida por um livro torturantemente realista, por uma pergunta sem resposta, ou pela presença de um ser humano inteligente que tenha uma orientação diferente da nossa.

Qualquer um que leu *A República* de Platão se lembra de que o reino da opinião é comparado a uma caverna sombria, e que é necessária uma virada difícil e dolorosa para iniciar o verdadeiro trabalho

intelectual. Mudamos das sombras à luz quando enfrentamos questões fundamentais. O que torna uma comunidade justa? Existe uma ordem no mundo natural? O que são objetos matemáticos? O homem é mais animal ou mais deus? Perguntas como essas destroem opiniões e forçam o diálogo verdadeiro, tanto com as vozes do passado quanto entre si, com as vozes atuais.

Nossas instituições de ensino, da forma que estão, ou seja, dedicadas a transmitir de forma geral e anônima certas opiniões corretas ou as trocas de ideias que não chegam às questões fundamentais, optaram pela estreiteza, a superficialidade, a política e a divisão em detrimento da profundidade dos laços que formam a unidade humana. Assim, elas eliminaram as insatisfações necessárias ao cultivo dos anseios e optaram por se contentar com a defesa de opiniões, que são satisfações de curto prazo.

Um bom livro, assim como uma questão fundamental, nos confunde. Dom Quixote é ridículo e, ao mesmo tempo, temos afeição e admiração por ele. Desprezamos Fanny Price, protagonista de *Mansfield Park*, de Jane Austen, ao mesmo tempo que reconhecemos suas virtudes. Ao nos aprofundarmos no passado, baixamos a guarda de nossos julgamentos apressados sobre culturas perdidas e impregnadas de maldade. O proprietário de escravos e o nazista têm suas cores humanas, e passamos a nos reconhecer em algumas de suas facetas, e nos perguntamos que tipos de maldade nós teríamos feito se estivéssemos no lugar deles, naqueles tempos.

Enquanto na boa literatura ou na investigação histórica nossas simpatias são postas à prova, na matemática ou nas ciências nos deparamos com os limites de nossa capacidade de tirar conclusões. É com dificuldade que desvendamos as moléculas orgânicas ou provamos o teorema da incompletude de Gödel. Pensamos que é absolutamente impossível explicar como um elétron pode ser tanto partícula quanto onda, ou como um ponto geométrico pode ser tanto alguma coisa quanto um nada.

Nossos anseios pela verdade e pela compreensão das coisas, movidos tanto pela frustração quanto pela admiração, nos levam ao sumo da

inteligência, pelo qual ocorre o verdadeiro aprendizado. Mas, por mais naturais que sejam esses anseios, eles disputam com outros desejos: a tendência à preguiça, o apelo do espetáculo, a pressa fácil da indignação, o *status*, a realização, e a fortaleza inquieta do conforto que se tem ao pertencer a um determinado grupo social.

O amor pelo aprendizado enfrenta a concorrência de muitos outros elementos humanos, nossos desejos superficiais. Então, para cultivá-lo, são necessárias regras de disciplina, de modo que as coisas difíceis se tornem mais fáceis, e as fáceis, mais difíceis. A política no *campus* deveria ser rara e quase sempre extracurricular. Deveríamos nos reunir com grupos sociais diferentes para aprender colaborativamente. É fundamental que a investigação seja livre, em vez de ser uma racionalização que dobra um estudo para adequá-lo a conclusões preexistentes.

O rebaixamento da vida intelectual causado pela "opiniotização" de tudo também rebaixa os alunos. Se usamos as universidades como câmaras de eco ou caixas de chocolate com diferentes sabores de pontos de vista, estamos assumindo que os jovens são receptáculos de opiniões, meros consumidores de conteúdo, ou pessoas cujas experiências devem ser controladas de perto. A diferença está apenas no fato de que a curadoria de opiniões seria ou selecionada por burocratas preocupados, ou deixada ao mar-aberto, onde as artificialidades e pressões sociais atrairiam novos consumidores. Em ambos os casos estamos negando a faculdade da razão dos estudantes e seu amor inato pelo aprendizado; estamos controlando as reações de seres considerados inferiores a nós, em vez de propor um estudo aberto com adultos livres.

Adultos livres que pesquisam com seriedade e fundamentação não caem do céu — eles são cultivados na base da confiança. A educação parte do pressuposto de que os estudantes são capazes de assumir a responsabilidade por seu próprio aprendizado, e que são naturalmente motivados, ou até movidos, pela busca de questões fundamentais. Esse pressuposto baseia-se em nada mais do que a humanidade básica do aluno e sua livre escolha de estudar.

Na teoria da excelência humana, é um lugar-comum, desde Aristóteles, dizer que as virtudes são aprendidas por imitação. Se quisermos promover nos jovens a virtude da seriedade, da livre investigação, e conduzi-los ao cerne da verdadeira percepção e compreensão das coisas, precisaremos primeiro cultivar a nós mesmos. Temos que lembrar das questões que outrora governavam os homens. Temos que repensar o trabalho, nossas escolhas e o escopo de nossas vidas à luz dessas questões. Temos que formar a comunidade de iguais que somente a seriedade humana torna possível, e abrir as portas para os jovens.

Hábito e disciplina são transmitidos um a um, com êxtase e atenção mútua, e são alimentados pelos estímulos e desestímulos adequados. Para aprender a tocar piano, construir cadeiras ou praticar artes marciais, procuramos um mestre e o seguimos. É uma vergonha que nosso sistema de ensino superior limite a mentoria um-a-um apenas a um punhado de faculdades de artes liberais e a programas de doutorado elitistas. Nossos *campi* estão repletos de prédios modernos, praças de alimentação e paredões para prática de alpinismo;[177] à medida que as turmas aumentam, a distância entre professor e aluno se torna maior, e a seriedade da educação cada vez menor. Imagina-se que o aprendizado é, de certa forma, algo que possa ser resumido ao domínio de um conjunto de frases. Há matérias práti cas que podem ser aprendidas assim, mas nada que justifique as despesas ou a inconveniência de uma universidade moderna.

RESTAURANDO NOSSA HUMANIDADE

Vão é o homem que se dedica inteiro Para Mirra, Palma, ganhar Loureiro; O que vem do incessante suadouro É a Herbal coroa, da Árvore o louro, Cuja Sombra, que é estreita um tanto Prudentemente a rede ajeita; enquanto Fecham-se Planta e Flor em remanso E tecem a guirlanda do descanso.

— Andrew Marvell, *O jardim*

Como escrevi no prólogo, pensei muito a respeito do valor do aprendizado para encontrar meu próprio lugar no mundo e, por isso, tomei a decisão de voltar a ensinar um-a-um. Mas o que me levou a

escrever sobre a importância do trabalho intelectual foi a tentativa de fornecer uma resposta à decadência que encontrei nas instituições de ensino, ou para os meus amigos acadêmicos que retornaram ao "mundo": departamentos e instituições de ciências humanas fechando, empregos na área desaparecendo, turmas inflando, sem falar dos colegas, em vários estágios de desilusão ou desânimo, temendo que seu trabalho seja considerado insignificante.

O que eu vi e ainda vejo, na verdade, vem ocorrendo há muitos anos. Faz tempo que as instituições de ensino nos Estados Unidos vêm sendo pressionadas financeira e politicamente para direcionar a educação para programas com finalidades econômicas ou políticas. As chamadas "humanidades" sofrem em especial, mas não exclusivamente. Não abordarei aqui as várias causas sociais e econômicas nem tenho propostas práticas. Apenas apresento um simples e parcial diagnóstico: nós, profissionais acadêmicos, perdemos contato com as origens da atividade intelectual humana básica. Logo, perdemos a capacidade de justificar e explicar para os concidadãos ou filantropos — e até para nós mesmos — por que nossas instituições de ensino são importantes.

Há pouco tempo topei com uma edição de cem anos dos *Anais* de Senaqueribe, o imperador assírio do século VIII a.C. Os registros dos reis assírios são fascinantes pela violência truculenta, a confiança radiante no favorecimento divino, a submissão coletiva ao líder, a visão de que qualquer ato em seu reino é um ato do rei. Sua introdução abordava a questão humana mais evidente na obra — a força corruptora do poder militar e político absoluto:

> *A História começa na vaidade dos reis.*
> *(Terminará com a vaidade do povo?)*[178]

Hoje em dia, os acadêmicos são sofisticados e tímidos demais para apelar a uma questão óbvia, profunda e universal em uma obra destinada a especialistas. Ou eles escondem o que há de humano sob jargões, ou o perdem de vista. Um acadêmico contemporâneo poderia começar assim:

> As fontes textuais sobre nossas noções da realeza no período neo-assírio são bem conhecidas, mas pouco teorizadas.

Mas quando os acadêmicos escrevem para um público geral, eles presumem que os leitores se preocupam só com atualidades e celebridades. Então o livro moderno sobre Senaqueribe começaria assim:

> Na primavera de 2015, o ISIS destruiu a antiga cidade assíria de Nimrud. O ator George Clooney condenou a destruição como "um ultraje".[179]

É claro que é importante fornecer um pano de fundo para as notícias. Mas isso não esgota o interesse humano sobre o passado. Não precisamos mostrar terroristas sanguinários e celebridades engajadas para tornar a História interessante. As pessoas comuns também se preocupam com as coisas eternas — a vaidade dos reis, os horrores da guerra.

Nossas instituições também perderam a mão em outros aspectos. Antigamente, as faculdades e universidades tinham como ponto central uma prática cujo sucesso era evidente e que, portanto, proporcionava uma fonte inesgotável de confiança. Essa prática é chamada de *instrução*, e consiste em transmitir de pessoa a pessoa os hábitos intelectuais que fundamentam todo pensamento, reflexão e descoberta sérios. A boa instrução é visível para quem a recebe, portanto, inspira uma gratidão inesgotável; da mesma forma, seu valor é enorme e evidente para quem a pratica. A instrução quase desapareceu de nossos *campi* universitários, e sobrevive apenas graças a indivíduos corajosos, dedicados, com princípios, que realizam um belo trabalho sem recompensa ou reconhecimento à altura. Enquanto isso, acadêmicos de alto prestígio competem por empregos pelos quais poderão dar menos aulas e viajar mais. Produzem resmas de pesquisas, muitas delas completamente desconectadas de qualquer questão humana autêntica. Mesmo assim, como tais publicações parecem ser de certa forma quantificáveis, isso atende às demandas administrativas por resultados mensuráveis. Assim, os professores de alto desempenho são recompensados com salários de seis dígitos e um nome em destaque. É compreensível que até mesmo os intelectualmente entusiasmados e moralmente conscientes fiquem desamparados diante

desse conjunto de incentivos, como um aluno que naturalmente ama aprender, mas se depara com uma série entorpecente de notas máximas. A recompensa, assim, torna-se a meta.

Os acadêmicos de elite representam apenas uma pequena porcentagem dos professores universitários. É de conhecimento geral que estes foram silenciosa e lentamente substituídos por adjuntos, uma classe de professores que precisam ensinar um grande número de alunos de uma só vez para sobreviver com salários e benefícios equiparáveis ao setor de *fast-food*. Em 2016, eles constituíam quase três quartos dos professores universitários nos Estados Unidos.[180] Com uma carga tão alta de cursos e alunos, e com a pressão adicional da pobreza, é praticamente impossível fornecer um ensino adequado. As reflexões sóbrias e carregadas de culpa dos acadêmicos de prestígio, assim como o *cris de coeur* dos professores brilhantes e dedicados, nada fizeram para deter ou mesmo retardar a destruição do ensino universitário. Quem merece parte da culpa são os legisladores que empilham regulamentações, os alunos-consumidores que exigem *playgrounds* caros e absurdos dentro do *campus*, e os reitores fiéis a princípios hostis do mundo dos negócios. Mas os professores da cátedra, por menor que seja seu número, têm um gigante poder que diariamente escolhem não usar. Preferem prover conteúdo em aulas anônimas em vez de lutar para preservar ou restaurar a qualidade de ensino que eles mesmos receberam como alunos. Além disso, os professores adjuntos precisam se perguntar se o frágil prestígio proporcionado pelo ensino universitário é o melhor uso de seu considerável talento intelectual e pastoral.

Minha esperança é que as instituições que promovem a atividade intelectual recuperem seu propósito original, pois elas precisam disso para prosperar. O projeto institucional, especialmente a estrutura de incentivos e recompensas, tem um efeito enorme sobre nossos objetivos, o que torna fácil para nós escolhermos o que gostamos, o que valorizamos. O seu propósito original merece ser o foco de uma reflexão profunda neste momento de crise. Mas as formas e práticas de aprendizado que escrevi tiveram a intenção de ser apontamentos gerais. As instituições de ensino podem entrar em decadência e

colapsar, mas não podemos permitir que a vida intelectual em si caia junto. Precisamos nos reconectar a isso, e nos lembrar do que importa naquilo que fazemos, para que esse modo de ser, tão especialmente humano, com suas alegrias e tristezas, com seus modos de excelência e laços particulares de comunhão, não se perca.

EPÍLOGO: O intelectual do dia a dia

> *Quanto a mim, minha cama está feita: sou contra a imponência e o senso de grandeza em todas as suas formas, e prefiro as forças moleculares invisíveis que trabalham em cada indivíduo, entrando pelas frestas do mundo como se fossem raízes macias, ou como o escoamento capilar da água, trincando os mais rígidos monumentos dos homens, se lhes dermos tempo. Quanto maior for a unidade com a qual você lida, mais vazia, brutal e mentirosa é sua vida ostentada. Portanto, sou contra todas as grandes organizações, principalmente as governamentais; contra todos os grandes sucessos e grandes resultados; sou a favor das forças eternas da verdade, que sempre trabalham de forma individual e imediatamente malsucedida, sempre na base da derrota, até que a história chegue, muito tempo depois de sua morte, e as coloque no topo.*
>
> — William James, Carta à Sra. Henry Whitman, 7 de junho de 1899

Há não muito tempo, era senso comum que a atividade intelectual beneficiava as pessoas em geral. Mencionei anteriormente os manuais clássicos do início do século XX, *Como viver com 24 horas* por *dia e A vida inte*lectual. Para quem não é acadêmico mas tem interesse nos estudos, a gente comum, aqueles pequenos livros ofereciam muitos conselhos práticos à atividade intelectual e uma boa retórica para inspirar e incentivar. Foram escritos enquanto uma grande quantidade de traduções de clássicos era publicada em edições de baixo custo.

O início do século XX teve lá seus ferrenhos defensores da prática em detrimento da teoria, e fantasiosos evangelistas da tecnologia. Mesmo

assim, parece evidente que, na era da *Everyman's Library*[181] e dos clubes de leitura do *Mechanics Institute*, editores, organizadores e acadêmicos-raiz criaram e defenderam formas de vida intelectual que iam fundo nas questões e alcançavam grande público. Até mesmo marxistas prestaram homenagem à democracia da pesquisa séria: eles iam às áreas mais pobres e ensinavam os meandros de Hegel e Feuerbach a quem quisesse ouvir, algo que faria qualquer professor universitário da atualidade tremer nas bases.

Diante de tais exemplos, pode parecer banal ou fora de propósito justificar a atividade intelectual em termos de seus benefícios econômicos e políticos, como fazem os defensores contemporâneos das ciências humanas e da educação liberal. Mas seus argumentos são mais do que isso: eles são falsos e destrutivos. Para que a vida intelectual ofereça um real benefício humano, ela deve ser retirada de fato das considerações sobre benefícios econômicos e eficácia sócio-política. E é o caso, já que, em parte, as pequenas coisas humanas atestam que um ser humano é mais do que um instrumento de benefício pessoal ou público. A vida intelectual é uma fonte de dignidade humana exatamente porque é algo além da política e da esfera social. Mas afastar-se do mundo também é preciso, pois a vida intelectual é, como já disse, uma prática ascética.

Se a vida intelectual não é exclusividade da elite, mas parte do patrimônio humano, ela pertence, em primeiro lugar e fundamentalmente, aos seres humanos comuns. Toda a atividade da inteligência, por mais sofisticada que seja, tem origem nas questões humanas que surgem na vida e por trás dela. O estudo acadêmico é empolgante por si só, mas não representa nada em um mundo onde não há reflexão de primeira ordem, nenhum pensamento básico sobre a natureza humana ou sobre a estrutura e as origens do mundo. O ensino superior é inútil se a literatura, a filosofia, a matemática ou a natureza da natureza não tiverem, em última análise, relação com o bem humano das pessoas comuns ou com as vias de compreensão que alguém pode ter da vida cotidiana. Assim, os estudos acadêmicos também devem ser devolvidos às pessoas comuns, uma forma de

retomar e respeitar o papel de um intelecto livre em uma vida humana boa.

Qualquer um que busque uma boa vida é beneficiado pelo aprendizado em toda a sua amplitude e profundidade. Não é necessário trabalhar ou se graduar em uma universidade para cultivar a virtude da seriedade. O zelo pelos fundamentos da vida é alimentado pela aspiração e pela imaginação da vida humana, nas várias formas possíveis que desejamos habitar ou nos tornar. Nossa cultura intelectual valoriza a destruição em detrimento da edificação, a emoção da superioridade em detrimento do encorajamento, e o reforço das lealdades partidárias em detrimento das bases humanas comuns. No entanto, qualquer pessoa atenta, sem contar escritores, artistas, críticos ou jornalistas, pode encontrar exemplos, vivos e mortos, históricos e fictícios, de pessoas que se esforçaram ao máximo para buscar uma vida melhor, mais refinada e mais nobre.

Neste livro, fui forçada a usar principalmente exemplos de grandes realizadores do campo da inteligência: Einstein, Gramsci, Goethe, Santo Agostinho. Suas vidas são facilmente encontradas em bibliotecas — grandes feitos são dignos de livros. Mas um dos males de nossa cultura abarrotada de espetáculos é que esquecemos que a vida invisível tem todo o esplendor da visível, e muitas vezes, até mais. Sempre tive em mente — e sempre que possível falei deles — o humilde leitor voraz, o naturalista amador, o motorista filósofo. Se você, como eu, é naturalmente atraído por realizações, faça uma lista de pensadores comuns — pessoas cuja grandeza é conhecida apenas por alguns, como a família, os vizinhos, os colegas de trabalho. De vez em quando, como eu, admire-se ao pensar no vasto tesouro de pensamento e experiência que nunca estará disponível para nós.

Que nos lembremos do amplo escopo do empreendimento humano, bem como da profundidade alcançável por qualquer um que tenha um pouco de tempo para pensar. Que libertemos o intelecto humano e a imaginação, e tentemos colocar o que mais importa como fundamento em nossos corações.

Agradecimentos

Neste livro, tentei articular o que aprendi na minha trajetória sobre a vida intelectual. Reconhecer os débitos do meu processo de aprendizado experimental seria o mesmo que reconhecer as dívidas que tenho na minha vida em geral. Basta dizer que sou extremamente grata a todas as comunidades que cultivaram isso em mim, além de professores, alunos e colegas que as formaram. Mas tudo começou quando nasci e na minha infância, por isso, dedico esta obra aos meus irmãos e aos nossos pais, com gratidão.

* * *

O livro propriamente dito começou como uma apresentação de quinze minut*os com* slides, na conferência de outono do Centro de Ética e Cultura da Universidade de Notre Dame, em 2015. Marianne Thompson me trouxe exemplos originais de filósofos que se afastaram do mundo, e ajudou a montar e pensar nas imagens para a palestra, chamada "Freedom and Intellectual Life" (Liberdade e vida intelectual). Ela foi pub*licada* online alguns meses dep*ois na First* Things, e uma versão aparece aqui no primeiro capítulo. Tenho uma dívida especial com o público da palestra e com os leitores do primeiro ensaio, especialmente aqueles que me escreveram. Seu entusiasmo me incentivou a refletir que mais pessoas também sentiam a necessidade de relatos contundentes sobre a importância do aprendizado em si, e que essa necessidade ia além das linhas políticas e religiosas. O falecido Peter Lawler me convidou para escrever "Why Intellectual Work Matters" (Por que o trabalho intelectual importa) *para a Mod*ern Age, que também compartilha material de diferentes partes do livro. Meus colegas frades dominicanos, especialmente Fr. John Corbett, O.P., Fr. Michael Sherwin, O.P., e Fr. Thomas Joseph White, O.P., responderam com muito entusiasmo às minhas tentativas de descrever o bem natural do aprendizado, e seus esforços por meio do Thomistic Institute me permitiram compartilhar versões desses pensamentos com estudantes universitários católicos nos últimos dois anos.

A ideia de escrever um livro sobre o tema do ensaio foi de Rob Tempio, e ele tem sido uma fonte constante de entusiasmo, motivação, ideias interessantes e ajuda do início ao fim. Este livro não teria vindo ao mundo sem ele.

A maior parte do trabalho no manuscrito foi realizada graças a uma generosa ajuda do Center for Ethics and Culture. Sou muito grata à sua equipe, especialmente a Carter Snead, Ryan Madison e Margaret Cabaniss, por seu leal apoio, e ao meu reitor, Joe MacFarland, por ter possibilitado que eu me ausentasse das aulas por um semestre. Jim Hankins, meu colega de lá, compartilhou comigo seu trabalho paralelo sobre o Humanismo da Renascença e me colocou no radar de muitas referências e exemplos úteis. Aprendi mais almoçando semanalmente com Jim do que em muitas idas à biblioteca, e de forma mais agradável. Enquanto estive em Notre Dame, também recebi o apoio de membros do departamento de filosofia — especialmente Sean Kelsey, que me emprestou seu escritório; Meghan Sullivan, Katharina Kraus e David O'Connor. Sou profundamente grata também pela alegre hospitalidade dos residentes da Sibley House.

A preparação final do manuscrito foi financiada por uma bolsa do National Endowment for the Humanities Summer Stipend. Qualquer opinião, descoberta, conclusão ou recomendação expressa neste livro não necessariamente reflete as da instituição.

Devo muitíssimo aos meus alunos dos últimos anos no St. John's College, com os quais tive conversas estimulantes e proveitosas sobre os livros e autores que discuto, assim como aos meus professores que me apresentaram nossa lista de leitura há um quarto de século. Um agradecimento especial também deve ser feito aos meus parceiros de seminário (Nina Haigney, Robert Druecker, Bill Braithwaite e Michael Comenetz), com quem aprendi muito e cujas percepções sobre os livros aparecem, suspeito eu, de forma mastigada e modificada nestas páginas. Dois frutíferos grupos de leitura com meus colegas a respeito dos romances napolitanos de Ferrante me ajudaram muito a refletir sobre tais obras. O mesmo aconteceu com outro grupo de leitura, formado por colegas e alunos, que debateu *As nuvens* de Aristófanes.

No St. John's, não há duas pessoas que pensem igual sobre o valor do nosso programa de estudos. Devo muito à faculdade, mas não estou qualificada para falar em seu nome, e minhas opiniões não devem ser confundidas com as de ninguém que esteja lá, alocada ou não em um cargo oficial.

Muitos amigos deram dicas importantes, tratamentos paralelos ou ajuda com passagens interessantes. Aline Gram compartilhou comigo seu belo trabalho sobre Dorothy Day, e Maria Surat examinou as partes sobre Day. Stephen Menn e Janice Thompson me deram conselhos sobre Santo Agostinho; Cristina Ionescu, sobre prisioneiros políticos romenos; e Pe. Aaron Qureshi, sobre a matemática na prisão. Robert Abbott, Gisela Berns, Katharina Kraus, Cary e Susan Stickney me ajudaram com Goethe e Gramsci. Olivia Crosby foi uma fonte inabalável de entusiasmo e apoio.

Anton Barba-Kay, Agnes Callard e Rachel Singpurwalla leram rascunhos do manuscrito e me deram *feedbacks* muito úteis. Uma longa tarde de conversa com Agnes sobre o livro me ajudou a sair de um poço de desânimo. Peter Wicks leu o texto e me salvou de muitos problemas estilísticos. Kris McDaniel leu um rascunho em um prazo muito curto e me pressionou a esclarecer as partes filosóficas confusas (que não foram totalmente resolvidas, é claro, mas não é culpa dele). Nina Haigney e Jim Hankins também leram a primeira versão e ofereceram conselhos e incentivos cruciais. Os dois leitores anônimos de Princeton deram sugestões excelentes, completas e filosoficamente desafiadoras, e agradeço por terem me pressionado a tornar mais explícitos os aspectos religiosos do meu pensamento. O texto foi editado com rapidez e beleza por Alice Falk. Sem o sacrifício do tempo oferecido por todos esses leitores, este livro não teria sido possível.

Sou profundamente grata a todos aqueles para quem pedi orações por este projeto e, em especial, a São Martinho de Porres e à Mãe de Deus, patronos especiais do livro.

Notas de Rodapé

1 Utilizo a Tradução Oficial da CNBB , 6ª edição, 2022 — NT.

2 Tipo de veículo usado para abrir caminho na neve ou apenas limpar uma pista de gelo — NT .

3 Recomendo olhar alguns exemplos levantados por David Graeber em seu livro *Bullshit Jobs*. Nova York: Simon and Schuster, 2018.

4 Steve Martin, *Born Standing Up*. Nova York: Simon and Schuster, 2007, pp. 64–65.

5 Ver Platão, *República* 2, 357b–358a. Nos primeiros sete capítulos da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles relata a finalidade última do ser humano — a felicidade, ou *eudaimonia* — e também a estrutura dessa finalidade. Ele argumenta que o ponto mais alto da vida humana é a contemplação. *Ética a Nicômaco*, 10,6–8.

6 Veja o livro de Jonathan Rose, *The Intellectual Life of the British Working Classes* ["A vida intelectual dos trabalhadores britânicos"]. New Haven, CT : Yale University Press, 2001. Para um relato sobre a migração dos britânicos aos Estados Unidos, leia Scott Buchanan, "Awakening the Seven Sleepers" ["Despertando os sete adormecidos"], no livro *Scott Buchanan: A Centennial Appreciation of His Life and Work, 1895–1968* ["Scott Buchanan: uma homenagem à sua vida e trabalho em seu centenário: *1895–1968*"], ed. Charles A. Nelson. Annapolis: St. John's College Press, 1995, pp. 1–13.

7 Confira a nossa edição, com tradução de Roberto Mallet. Campinas: Edições Kírion, 2019 — NE .

8 Também em edição nossa, tradução de Ana Júlia Galvan. Campinas: Editora Auster, 2019 — NE .

9 Jack London, Martin Eden. Nova York: Holt, Rinehart, and Winston, 1908, p. 137.

10 George Orwell, *Down and Out in Paris and London*. New York: Harcourt, 1933, pp. 105–21 [cf. *Na pior em Paris e Londres*, trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006].

11 Barbara Ehrenreich, *Nickeled and dimed: on (not) getting by in America* ["Centavos e trocados: sobre como (não) fiz a América"]. Nova York: Picador, 2001, p. 46.

12 James Bloodworth, *Hired: six months undercover in low-wage Britain* ["Contratado: seis meses disfarçado num subemprego na Bretanha"]. Londres: Atlantic Books, 2018, pp. 11–76.

13 Idem, p. 51.

14 Plato, *Theaetetus*, 172d–e, trad. M. J. Levett. Indianapolis: Hackett, 1990.

15 "A economia fechada", em trad. livre. Lauren Smiley, *The Shut-In Economy*, Medium, 25 de março 2015, disponível em https://medium.com/matter/the-shu-in-economy-ec3ec1294816.

16 Veja o ensaio de Tom Slater sobre submissão voluntária ao "Pequeno Irmão": *Selfie-Surveillance: Who Needs Big Brother when We Constantly Film Ourselves?* ["Autovigilância: quem precisa do Grande Irmão quando todos se filmam sem parar?"]. Spectator, 1º de junho de 2019, disponível em https:// www.spectator.co.uk/2019/06/selfie-surveillance-who-needs-big-brother-when-we-constantly-film-ourselves.

17 Obituário do *New York Times*, 3 de agosto de 1955, p. 23.

18 *Introdução de John Ashbery a The Collected Poems of Frank O'Hara* [Coletânea de Poemas de Frank O'Hara"], ed. Donald Allen. Berkeley: University of California Press, 1971, p. vii.

19 Sobre a vida e o trabalho de Kober, a autora se baseia no livro de Margalit Fox, *The Riddle of the Labyrinth: The Quest to Crack an Ancient Code* ["O Enigma do Labirinto: a busca para decifrar um código ancestral]. Nova York: HarperCollins, 2013.

20 Ver Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194– 1250*, trad. ao inglês por E. O. Lorimer. Nova York: Ungar, 1957.

21 Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon, 1959 [*Em busca de sentido*. Campinas: Auster, 2023].

22 Kareem Shaheen e Ian Black, "*Beheaded Syrian Scholar Refuses to Lead Isis to Hidden Palmyra Antiquities*" ["Professor decapitado por negar ao ISIS a localização de artefatos palmirenses"], *Guardian*, 19 de agosto de 2015, disponível em https://www.theguardian.com/world/2015/aug/18/isis-beheads-archaeologist-syria.

23 Simone Weil, "La vie syndicale: en marge du Comité d'études" ["Vida Sindical: à margem do Comitê de Instrução"], *L'Effort*, 19 de dezembro de 1931, citado por Simone Petrement em *Simone Weil: A Life* ["A vida de Simone Weil"], trad. Raymond Rosenthal. Nova York: Pantheon, 1976, pp. 87–88.

24 O museu de Mendel Nun, The House of Anchors [A Casa das Âncoras], pode ser visitado no Kibbutz Ein Gev, na Galileia. Um resumo da sua vida está em https://www.jerusalemperspective.com/author/mendel/nun/.

25 Uma versão desta seção apareceu primeiro em *Freedom and Intellectual Life* ["Liberdade e vida intelectual"]. *First-Things*, 7 de abril de 2016.

26 França: *Les Films des Tournelles*, 2009.

27 Alemanha Ocidental: Filmverlag der Autoren, 1974.

28 Platão, *O banquete*, 174d–175b

29 Plutarco, *Vida de Marcelo*, p. 19.

30 Valério Máximo, Nove livros de feitos e dizeres memoráveis, p. 8.7.

31 Anônimo, "Diálogo entre Maria e José", em Sebastian P. Brock, *Mary and the Angel, and Other Syriac Dialogue Poems* ["Maria e o Anjo, e outros poemas dialogais siríacos"]. *Marianum* 68, 2006, p. 134.

32 Ambrósio, *De virginitate* ["Sobre a Virgindade"], II .2.10. *Concerning Virgins*, trad. de H. de Romestin, E. de Romestin e H. T. F. Duckworth, em *Nicene and Post-Nicene-Fathers, Second Series*, vol. 10, ed. Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo: Christian Literature, 1896. Esta é a mais antiga referência que pude encontrar sobre Maria estudando no momento que o anjo chega.

33 Santo Agostinho, Sermão 196.1 (em *Sermons of St. Augustine*, trad. de Edmund Hill, O.P. , e John E. Rotelle, O.S.A. , vol. 6. Hyde Park: New City, 1990).

34 Idem, 191.4, vol. 6.

35 Einstein, em carta para Michele Besso, 12 de dezembro de 1919, em tradução citada em W. Isaacson, *Einstein: His Life and Universe* ["Einstein: sua vida e universo"]. Nova York: Simon and Schuster, 2008, p. 78.

36 Einstein, "Notas Autobiográficas", em *Albert Einstein: Philosopher-Scientist* ["Albert Einstein: filósofo cientista"], ed. P. A. Schlipp. Lasalle: Open Court, 1969, pp. 1:17–18.

37 Segundo o relato de Albrecht Fölsing, *Albert Einstein: A Biography* ["Albert Einstein: Uma biografia"], trad. Ewald Osers. Nova York: Viking, 1997, pp. 70–112.

38 Maja Einstein, "Albert Einstein: A Biographical Sketch" ["Albert Einstein: Um Rascunho Biográfico"], em *The Collected Papers of Albert Einstein, English Translation* ["Coleção de Manuscritos de Albert Einstein, tradução em inglês"], trad. Anna Beck. Princeton: Princeton University Press, 1987, 1:xxii.

39 A vida de Einstein e Fritz Haber, além da amizade entre eles, é discutida em "Albert Einstein and Fritz Haber", em Fritz Stern, *Einstein's German World* ["O mundo alemão de Einstein"]. Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 59–164.

40 Carta de Einstein para Heinrich Zanger, 10 de abril de 1915. A autora utiliza a trad. retirada de *Einstein on Politics* (*Einstein e a Política*), ed. David Rowe e Robert Schulman. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2007, p. 67.

41 J. O'Connor e E. F. Robertson, "Andre Weil", Arquivo da História da Matemática de MacTutor, St. Andrews University, 2014, disponível em http://www.history.mcs.st-andrews.ac.uk/ Biographies/Weil.html. Ver também o relato desses eventos (sem as descobertas matemáticas) em Petrement, *Simone Weil*, pp. 366–72.

42 "André Weil Writes from Rouen Prison" ("André Weil escreve da Prisão de Rouen"), carta a Eveline Weil, Arquivo da História da Matemática de MacTutor, St. Andrews University, 2008, disponível em http://www.history.mcs.st-andrews.ac.uk/ Extras/Weil-prison.html.

43 “Some Notes on the Tragic Writing of Antonio Gramsci” [“Notas sobre a dramática escrita de Antonio Gramsci”], trad. de Manuel S. Almeida Rodriguez, em International Gramsci Journal 1, n.º 2 (2010), p. 10. Um relato da vida carcerária de Gramsci encontra-se em *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* [“Seleções dos cadernos de Antonio Gramsci na prisão”], ed. e trad. por Q. Hoare e G. N. Smith. Nova York: International, 1971, pp. lxxxix–xciv.

44 Escrito por Gramsci em *Prison Notebooks* (*Quaderni del carcere*) [“Cadernos do Cárcere”], p. lxxxix.

45 Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm* X*: As Told to Alex Haley* [“A autobiografia de Malcom X, como contada a Alex Haley”]. Nova York: Ballantine Books, 1964 — com detalhes verificados e esclarecidos por Manning Marable, *Malcolm* x*: A Life of Reinvention* [“Malcolm x: uma vida reinventada”]. Nova York: Viking, 2011.

46 Malcolm X, *Autobiografia*, 196.

47 Carta a Philbert-Little, 4 de fevereiro de 1949, citada em Marable, *Malcolm X*, p. 92.

48 Carta ao Reverendo Samuel L. Laviscount, 14 de novembro de 1950, citada em Marable, p. 95.

49 Malcolm X, *Autobiografia*, p. 387.

50 Marable, em *Malcolm X*, é quem apresenta a evidência (pp. 13, 433–34, e cap. 16).

51 Santo Agostinho, *Sobre o livre-arbítrio*, II.XVI .41 (trad. Everton Toresim. Campinas: Ecclesiae, 2019).

52 Santo Agostinho, *Confissões*, 10.8.15 (trad. Lorenzo Mammì, 2ª ed. São Paulo: Penguim–Companhia, 2017).

53 Baseado em Richard Holmes, *The Age of Wonder* [“A era das descobertas”]. Londres: Harper, 2008, cap. 2 e 4.

54 Para falar da vida de Goethe em geral e sua prática científica, servi-me da obra e introdução de Matthew Bell, *The Essential Goethe* [“O essencial de Goethe”]. Princeton: Princeton University Press, 2016.

55 Dedico minha compreensão sobre o estudo botânico de Goethe aos colegas que me ensinaram nos laboratórios do St. John’s, entre 2015 e 2017, bem como às proveitosas discussões sobre tal obra com meus alunos naqueles dois anos.

56 J. W. Goethe, *Italian Journey* [1786–88] [“Viagem à Itália”], trad. de W. H. Auden e Elizabeth Meyer. Berkeley: North Point, 1982, p. 363.

57 Descrito em J. W. Goethe, *Truth and Poetry from My Own Life* [“Verdades e poesias de minha própria vida”], ed. Parke Godwin. Londres: George Bell, 1906, 2:210.

58 Bell, *Essential Goethe*, p. 1003.

59 Goethe, *Italian Journey*, p. 54.

60 Ver Hetty Saunders, *My House of Sky: The Life and Work of J. A. Baker* ["Minha casa no céu: vida e obra de J. A. Baker"]. Toller Fratrum: Little Toller Books, 2017.

61 Sou grata aos alunos de inglês avançado do primeiro semestre de 2019 pelas muito úteis discussões sobre *The Peregrine*.

62 John Baker, *The Peregrine* (*O Peregrino*). Nova York: New York Review Books, 2005, p. 14.

63 Baker, pp. 50–51.

64 Baker, p. 12.

65 Baker, p. 132.

66 George Steiner, *Real Presences* ["Presenças reais"]. Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 8.

67 Primo Levi, *The Periodic Table* ["Tabela Periódica"], trad. de R. Rosenthal. Londres: Penguin, 2000, p. 35.

68 Yves Simon, "Freedom in Daily Life" ["Liberdade no dia a dia"] em *Freedom and Community* ["Liberdade e comunidade"], ed. Charles P. O'Donnell. Nova York: Fordham, 1968, p. 5.

69 Ver Harry Frankfurt, "On Bullshit" ["Sobre bobagens"], em *The Importance of What We Care About* ["O valor do que importa"]. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, reimpresso como *On Bullshit*. Princeton: Princeton Uni versity Press, 2005.

70 Simon, *Freedom and Community*, pp. 5–6.

71 Finley Peter Dunne, "The Food We Eat" ["O que comemos"], em *Dissertations* ["Dissertações"] de Mr. Dooley. Nova York: Harper, 1906, pp. 247–54.

72 Simone Petrement, "The Year of Factory Work" ["Um ano de trabalho na fábrica"], em *Simone Weil*, p. 235.

73 Como lembrado em suas memórias extraordinárias, *Black Like Me* ["Pretos como eu"]. Nova York: New American Library, 1960.

74 Catherine Doherty, *Poustinia*. Notre Dame: Ave Maria, 1975, cap. 2.

75 Um sinal esperançoso de renascimento é o empenho recente de Chris Arnade de mergulhar entre os mais pobres dos pobres nos EUA , conforme descrito em seu livro *Dignity: Seeking Respect in Black Row America* ["Dignidade: em busca de respeito na ala negra norte-americana"]. Nova York: Sentinel, 2019.

76 Platão, *Apologia*, 28e, 32a–e, 30e–31b.

77 São João da Cruz, *Subida do Monte Carmelo*, 1.2–1.3.

78 Lincoln é uma linha de luxo da General Motors. A autora o compara à Ferrari, cujo *status* é reconhecido até por quem não entende de carros. A comparação se dá porque os carros Lincoln, embora de luxo, antigamente tinham um *design* que no Brasil seria chamado "carro de velho" — NT .

79 São João da Cruz, *Subida do Monte Carmelo*, livro I , cap. III , canto IV .

80 Confira a nossa edição, trad. de Christian Lesage. Campinas: Edições Kírion, 2023 (347–8, p. 169) — NE .

81 Debatido em Matthew Arnold, "The Study of Poetry" ["O estudo de poesia"], em *Essays in Criticism, Second Series* ["Ensaios sobre a crítica: segunda série"]. Londres: Macmillan, 1888, pp. 1–55, mas talvez de forma mais abrangente e inspiradora em Steiner, *Real Presences*, citado anteriormente.

82 Steiner, *Real Presences*.

83 Philip Roth, *Primo Levi: introduction to Levi, Periodic Table* ["Primo Levi: uma introdução *a Levi, Tabela Periódica*"].

84 Irina Dumitrescu, "Poems in Prison: The Survival Strategies of Romanian Political Prisoners" ["Poemas no cárcere: estratégias de sobrevivência dos presos políticos romenos"], em *Rumba under Fire: The Arts of Survival from West Point to Delhi* ["Rumba sob ataque: a arte de sobreviver do Oeste a Déli"], ed. Dumitrescu. Punctum Books, 2016, pp. 15–30.

85 Como descrito em suas memórias, *Grey Is the Color of Hope* ["Cinza é a cor da esperança"], trad. A. Kojevnikov. Londres: Hodder and Stoughton, 1988.

86 Louise Jury, "We Wrote a Letter to Yeltsin, and Then We Packed Our Bags" ["Escrevemos uma carta a Yeltsin e depois fizemos as malas"], entrevista com Irina Ratushinskaya, Independent (Londres), 6 de junho de 1999, disponível em http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/we-wrote-a-letter-to-yeltsin-and-then-we-packed-our-bags-1098401.html.

87 Citação encontrada em Rose, *Intellectual Life* ["Vida intelectual"], p. 127.

88 A Sociedade da Poesia dos EUA (The Poetry Society), por muitos anos, desde o século XVIII, premiou o vencedor do ano com um barril de vinho originário das Ilhas Canárias. O prêmio foi interrompido ainda no século XVIII e depois retomado nos anos 80 — NT .

89 Rose, p. 127.

90 Rose, p. 45.

91 W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* ["As almas do povo negro"]. Nova York: Vintage–Library of America, 1990, p. 82.

92 Rose, *Intellectual Life*, p. 81.

93 Steiner, *Real Presences*, p. 12.

94 Para estudos de caso, ver o relato recente de George Hutchinson, *Facing the Abyss: American Literature and Culture in the 1940s* ["Encarando o abismo: literatura e cultura dos EUA nos anos 1940"], Nova York: Columbia University Press, 2018. O autor argumenta que, naquele período, os escritores de grupos marginalizados buscavam ser reconhecidos primeiramente como seres humanos.

95 José Maria Gironella, *Los cipreses creen en Dios*. Madri: Booket, 2004.

96 Sobre a disputa de Holstenius com protestantes, veja Nicholas Hardy, *Criticism and Confession: The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters* ["Crítica e confissão: a Bíblia e a República das Letras no século XVII "], Oxford: Oxford University Press, 2017, 281–304. Devo a Jim Hankins por me contar o exemplo de Holstenius.

97 Citado por F. J. M. Blom em "Lucas Holstenius (1596– 1661) and England", no qual baseio-me para escrever a historieta. Em *Studies in Seventeenth Century English Literature: Festschrift for T.A. Birrell on the Occasion of His Sixtieth Birthday* ["Estudos em literatura inglesa do século XVII : de Festschrift para T. A. Birrell por ocasião de seu sexagésimo aniversário"], ed. G. A. M. Janssens e F. G. A. M. Aarts. Amsterdã: Editions Rotopi, 1984, pp. 25–39.

98 A história de Tales caindo no poço é contada por Platão no *Teeteto*, 174a, e analisada de cabo a rabo por Hans Blumenberg em seu *The Laughter of the Thracian Woman* ["A risada da mulher trácia"], trad. Spencer Hawkins. Nova York: Bloomsbury, 2015. O conto da azeitona prensada está em Aristóteles, *Política* 1, 1259a6–19, e é repetido em *Vida de Tales*, por Diógenes Laércio, 26.

99 Plutarco, *Vida de Marcelo*, 14–17.

100 Devo a tradução de φροντιστὴριον a Abby Stuart.

101 Aristófanes, *As nuvens*, 229–30.

102 Platão, A *República*, 369b–374d.

103 Ao final de *A República*, livro V , ou seja, após as bases dos livros II e III e o esboçamento das principais leis.

104 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trad. Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press, 1984 [*A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Ed. Zouk, 2007].

105 Rose, *Vida intelectual*, pp. 137–38.

106 Rose, pp. 143–44.

107 Martin, *Born Standing Up*, pp. 64–65.

108 Muriel Barbery, *The Elegance of the Hedgehog*, trad. Alison Anderson. New York: Europa editions, 2008 [*A elegância do ouriço*, trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2008].

109 Contadas pelas interrogações; ver James J. O'Donnell, *Augustine, Confessions: Commentary on Books 1–7* ["Agostinho, Confissões: Comentário aos livros 1–7"]. Oxford: Clarendon, 1992, p. 20.

110 Como Peter Brown enfatiza; veja *Augustine of Hippo* ["Agostinho de Hipona"]. Berkeley: University of California, 1967, pp. 169–72. Devo muito aos livros de Brown por vários motivos.

111 Agostinho, *Confissões*, 3.4.8.

112 Agostinho, 3.12.21.

113 Agostinho, 5.3.3–5.7.13.

114 Agostinho, 6.3.3.

115 Agostinho, 7.9.13.

116 Ver a extraordinária cena retratada em *Augustine of Hippo*, de Brown, cap. 14, pp. 138–39.

117 Agostinho, *Confissões*, 10.35.54.

118 Agostinho, 6.8.13.

119 Simon, *Freedom and Community* ["Liberdade e comunidade"], pp. 3–4.

120 Agostinho, *Confissões*, 10.35.55.

121 Agostinho, *De ordine*, 1.8.26; *On Order*, trad. S. Borruso. South Bend: St. Augustine's Press, 2007 [*A ordem*, trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008].

122 Agostinho, *Confissões*, 3.10.18.

123 Agostinho, 10.23.33.

124 Agostinho, *Cidade de Deus*, 22.12–20.

125 A própria representação de Agostinho em *Confissões*, 3.2.4: "Daí o amor pelas dores, não para que penetrassem mais fundo — com efeito, não queria sofrê-las, apenas olhar para elas — mas para que, ao ouvi-las e vê-las representadas, me arranhassem superficialmente. Porém, como as unhas de quem se coça, geravam inflamações, abcessos e hórrida sarna. Assim era minha vida — mas era vida, meu Deus?".

126 Agostinho, 4.4.9.

127 Agostinho, 3.2.4.

128 Agostinho, 2.4.9–2.10.18.

129 Dante, *Inferno*, 26.85–142.

130 Dante, 26.112–17; ver também 98.

131 Onde isso fica mais evidente é em *De utilitate credendi* (*Sobre a utilidade do crer*), 9.22. Agostinho também começa a fazer uma distinção entre o "curioso" e o "estudioso" em uma passagem difícil, em *Sobre a Trindade* (10.1.3). É a afirmação dessa última passagem, de que a pessoa curiosa "quer saber tudo", que inspira a interpretação de Paul Griffiths sobre o apetite intelectual que deu errado, em seu livro *Intellectual Appetite: A Theological Grammar* ["Apetite intelectual: uma gramática teológica"], Washington: Catholic University Press, 2009. Griffiths fala do amor cristão pelo aprendizado; já eu considero (e acredito que Agostinho concordaria) que o amor pelo aprendizado é natural e está à mão tanto para cristãos quanto para não cristãos. Assim, minha visão sobre amar o aprendizado é mais otimista do que a de Griffiths. Mesmo assim, senti-me confortada e encorajada ao saber que outra pessoa considerou essas questões dignas de um tratamento cuidadoso e minucioso.

132 Raïssa Maritain, *We Have Been Friends Together* ["Juntos fomos amigos"], trad. Julie Kernan. Nova York: Longmans, Green, 1942, pp. 72–78.

133 Agostinho, *Confissões* 10.23.33. Sobre isso (e sobre *curiositas* em geral) eu tive auxílio pelo ensaio de Stephen Menn, "The Desire for God and the Aporetic Method in Augustine's Confessions: Philosophy in Autobiography" ("O desejo por Deus e o método aporético nas Confissões de Agostinho: a filosofia na autobiografia"), ed. W. E. Mann. Oxford, Reino Unido, pp. 72–107. É minha a afirmação de que Agostinho não pretende condenar o livre jogo do intelecto ao condenar *curiositas*, e é incomum; não sei se Menn a endossaria.

134 Devo muito ao incrível debate de Jean-Charles Nault, O.S.B. , *The Noonday Devil: Acedia, the Unnamed Evil of Our Times* ["O demônio do meio-dia: acídia, o mal anônimo de nossos tempos"], trad. Michael J. Mille. San Francisco: Ignatius, 2013.

135 Tomás de Aquino, *On Evil*, trad. Jean Oesterle. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, q. 11, art. 4. [A questão 11 do *De Malo* encontra-se, em português, em *Os sete pecados capitais — Sobre o mal, questões 8–15*, trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2023 — NE]. Tomás cita Aristóteles a respeito da inabilidade humana de aguentar a dor por muito tempo. Ver *Ética a Nicômaco*, 8.6, 1158a23–24.

136 Elena Ferrante, *My Brilliant Friend* ["A amiga genial"], trad. Ann Goldstein. Nova York: Europa, 2012, p. 47.

137 Ferrante, pp. 79, 104, 119, 163, 198, 276.

138 Ferrante, p. 325.

139 Ferrante, p. 277.

140 Ferrante, p. 25.

141 Ferrante, p. 106.

142 Elena Ferrante, *The Story of a New Name* ["A história do novo sobrenome"], trad. de Ann Goldstein. Nova York: Europa, 2013, p. 15.

143 Elena Ferrante, *The Story of the Lost Child* ["A história da menina perdida"], trad. de Ann Goldstein. Nova York: Europa, 2015, pp. 402–3.

144 Ferrante, *A história do novo sobrenome*, p. 89.

145 Ferrante, *A história do novo sobrenome*, p. 443.

146 Elena Ferrante, *Those Who Leave and Those Who Stay* ["História de quem foge e de quem fica"], trad. de Ann Goldstein. Nova York: Europa, 2014, p. 53, ênfases minhas.

147 Ferrante, *A amiga genial*, p. 312.

148 Ferrante, *História do novo sobrenome*, p. 267.

149 Ferrante, *A amiga genial*, p. 261.

150 Ferrante, *História de um novo sobrenome*, pp. 133–34.

151 Ferrante, pp. 162–63.

152 Ferrante, 409.

153 Ferrante, 409–10.

154 Petrement, "Year of Factory Work", p. 257.

155 Petrement, pp. 258–59.

156 EUA : Paramount, 1941. Versões desta seção, junto de "Usos do retiro interior" (abaixo, p. 191) e "Liberdade e anseio" (abaixo, p. 194) estão em meu ensaio "Why Intellectual Work Matters" ["Por que o trabalho intelectual importa"], *Modern Age*, verão de 2017.

157 Devo a Aline Gram por seu ensaio inédito sobre as leituras de Dorothy Day, por meio do qual vi a relevância de Day para o meu trabalho, bem como o sentido vasto que dava à leitura.

158 Robert Coles, *Introduction to "The Long Loneliness", by Dorothy Day* ["Introdução a *Longa solidão*, de Dorothy Day"]. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997, p. 4.

159 Dorothy Day, *From Union Square to Rome* ["Do sindicato a Roma"], Maryknoll: Orbis, 2006, p. 35.

160 Day, p. 37.

161 Day, pp. 128–29.

162 São João da Cruz, "Chama viva de amor", trad. Carmelo de Piracicaba, em *São João da Cruz: Obras Completas*, 2ª ed. Petrópolis, RJ : Ed. Vozes, seção 17.

163 Day, *Do sindicato a Roma*, p. 255.

164 Day, *Do sindicato a Roma*, p. 8.

165 Day, *Do sindicato a Roma*, p. 8.

166 Day, *Longa solidão*, p. 93.

167 Day, *Do sindicato a Roma*, p. 125.

168 Day, *Longa solidão*, p. 88.

169 Day, *Do sindicato a Roma*, p. 18.

170 Citado em Day, *Do sindicato a Roma,* pp. 94, 106; cf. *Longa solidão*, pp. 101–2.

171 Day, *Do sindicato a Roma*, p. 11.

172 Day, *Do sindicato a Roma*, p. 140; *Long Loneliness*, p. 142.

173 William James, *The Varieties of Religious Experience*. New York: Library of America, 2009 [*As variedades da experiência religiosa,* trad. Octavio Mendes. São Paulo: Cultrix, 2017].

174 Citado por Rose, *Vida intelectual*, p. 21.

175 Citado em Rose, p. 54, trad. livre.

176 Albert Schweitzer, *Out of My Life and Thought*. New York: Henry Holt, 1949 [*Aus meinem Leben und Denken*, "Da minha vida e pensamento"].

177 Vale lembrar que, nos Estados Unidos, bem como no Reino Unido, não há faculdade pública; logo, o conceito de restaurante universitário (os "bandejões") é raro por lá. As universidades fazem parcerias com empresas e negociam a presença delas no *campus*; daí vem o comentário da autora sobre a modernização das salas, a criação de novos edifícios, as redes de restaurantes e atividades esportivas que não estão ligadas ao propósito do ensino, mas à sua dispersão — NT .

178 Daniel David Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* ["Anais de Senaqueribe"]. Chicago: University of Chicago, 1924, p. 1. Luckenbill não é muito feliz em suas expressões grandiosas — por exemplo, "despotismo oriental" ou o genérico "O Oriente" — mas as questões humanas que traz podem ser abordadas sem estereótipos ou agendas políticas.

179 Até onde sei, Clooney não fez isso. Eu que inventei (assim como a citação anterior) e sem intenções maldosas.

180 Ver "Data Snapshot: Contingent Faculty in US Higher Ed" ["Dados (imagem): Corpo docente contingente no Ensino Superior dos EUA "], da American Association of University Professors, s.d. Acesso em 3 de junho de 2019. Disponível em: https://www.aaup.org/sites/default/files/10112018%20Data%20Snapshot%20Tenure.pdf.

181 Editora popular da época — NT .